

Amly

<http://arabicivilization2.blogspot.com>



د. فؤاد زكريا

هربرت
ماركيوز



د. فهاد زكريا

Ambly

<http://arabicivilization2.blogspot.com>

هربرت
ماركيوز

دار الفكر المعاصر
للنشر والتوزيع
{ ميدان الجمهورية القاهرة }

مقدمة

فى حياة كل عظيم فترة حاسمة هى تلك التى تأتى فيها الشهرة وينال اعتراف المجتمع بعد أن كان مغفورا . وفى احسان حير فليلة تأتى هذه الشهرة متأخرة ، حين تفرض الاعمال الكبيرة نفسها على مجتمع ظل يتجاهلها أو يقاوم تأثيرها أمدا طويلا، وقد لا يأتى اعتراف المجتمع بها الا على ماهى عليه ، دون أن يقرأ عليها تغيير جوهري ، ومع ذلك تقبل عليه الشهرة فى المرحلة الاخيرة من عمره ، ويصبح ملء اسماع الناس وابصارهم بين يوم وليلة ، مع أن افكار ذاتها ظلت قبل ذلك فى متناول ايدى الناس عشرات طويلة من السنين .

وتلك واحدة من المفارقات العديدة التى تحفل بها حياة هربرت ماركيز . فقد صاغ آراءه الرئيسية فى الثلاثينات من هذا القرن ، وربما قبل ذلك ، ولم يهتم به الناس ، بل أنه ظل - على احسن الفروض - استاذا ذال بعض التقدير فى الاوساط الاكاديمية المتخصصة

الكراسة الثانية - أغسطس ١٩٧٨

المحرر المستول . عبد السلام رضوان
تصميم الغلاف : اللياد
رسم الغلاف : سعد عبد الوهاب

حقوق الطبع محفوظة

ولكن بعد مضي قرابة ثلث قرن على نشره لأرائه ، أكتفه الشهرة مفاجئة على هذه الآراء نفسها . ولم تكن تلك شهرة من نوع مألوف ، بل لقد أصبحت كتبه اشبه بالفيلم العالى الذى يراه الكبير والصغير فى مختلف ارجاء الدنيا ، وتحول استاذ الفلسفة الاكاديمى الى « نجم » لامع ، واصبح الشيخ الاشيب محبوب الشباب الثائر المتمرد فى العالم كله . وتحولت كتبه الى دليل ثورى فى ايدي كل من يسرون فى مظاهرة او يهاجمون رجال شرطة او يعلنون اضرابا عاما . ومجمل القول ان ذلك التفكير الذى صيغت معالمه الاساسية منذ اكثر من جيل مضى ، وفى ظروف عالمية تختلف الى ابد خد عن ظروف عصر الصواريخ الذى نعيش فيه ، قد اصبح فى ايامنا هذه انجيلا لابناء الجيل الجديد ، ومرشدا لهم فى سعيهم الى تشكيل عالم الغد .

وليس لهذه المفارقات الا لتعليل واحد هو ان العالم قد تغير كثيرا ، على حين ان ماركيز لم يتغير الا قليلا . فما هى اذن التفجيرات التى جعلت عالمنا يلتقى مع تفكير هذا الرجل ويعوله من فلسفة اكلاديمية الى دليل عمل لكل من يؤمن بان المجتمع الانسانى فى حاجة الى تغيير شامل ؟ ؟ ذلك هو السؤال الذى ينبغى ان يفهم فكر ماركيز فى ضوءه . وتلك هى المهمة التى نود ان نأخذها على عاتقنا فى هذا البحث ، والتى ستتيح لنا ان نقوم بتقييم شامل لفكر ماركيز ، نتبين من خلاله

مدى جدارة هذا المفكر بالشهرة الخيالية التى سعت اليه ، ومدى قدرته على التعبير عما ينبغى ان يرفضه انسان الحاضر ، وما ينبغى ان يحققه انسان المستقبل .

ولد هيرت ماركيز فى برلين عام ١٨٩٨ لوالدين يهوديين . وينبغى ان نفلل نذكر هذه الحقيقة ونحن نتتبع مجرى تفكيره ، اذ يسدء - بالرغم من الاعتقاد الشائع بأنه مفكر ذو نزعة عالمية خالصة - أنه لم يستطع التخلص من تأثير هذا الاصل اليهودى تخلصا تاما . وقد درس الفلسفة فى جامعة برلين ثم فى فرايبورج على الفيلسوف الالمانى الكبير « هيدجر » وحصل من هذه الجامعة الاخيرة على درجة الدكتوراه فى الفلسفة ، وكا موضوع رسالته عن انطولوجيا هيجل وعلاقتها بفلسفته فى التاريخ . وفى الوقت ذاته ، بدأ اهتمامه بالسياسة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة الديمقراطية الاشتراكية الالمانية ، ولكنه انفصل عنها عام ١٩١٩ بعد حدث ضخم هو مقتل الزعيمين روزا لوكسمبرج وكارل ليبكنشت . وعلى الرغم من انه اصبح فى عام ١٩٢٧ رئيسا لتحرير مجلة تدعى بمبادئ هذه الحركة ، هى مجلة (المجتمع Gesellschaft) ، فقد ان يقوم بهذه المهمة دون اى ارتباط فعلى بمبادئ هذا الحزب .

وقد انضم ماركيز من عام ١٩٥٤ الى عام ١٩٦٧ الى هيئة التدريس بجامعة برانديس Brandeis ، ثم انتقل الى جامعة كاليفورنيا ، حيث لا يزال يعمل حتى اليوم .

ولو شئنا ان نستخلص اهم المعالم في هذا العرض الموجز لحياة هيربرت ماركيز ، اعني تلك المعالم التي تلقى ضوؤها على فكره وتفسر اتجاهاته المتباينة ، كانت أبرز هذه المعالم في رأبي هي :

١ - انتماءه الى أسرة يهودية ، وهو الانتماء الذي ظل ماركيز متمسكا به ، ولم يحاول ان يعلن تحرره منه ، كما فعل ماركس بصورة قاطعة ، وكما فعل فرويد بصورة تكاد تكون قاطعة . وليس ادل على ذلك من تلك المدة الطويلة التي قضاها في جامعة برانديس بالولايات المتحدة . ذلك لان هذه الجامعة يهودية بحكم نشأتها ، وهي معقل الثقافة اليهودية في امريكا، وجميع اعضاء هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود .

٢ - اتجاهه الى التعاطف مع الحزب الديمقراطي الاشتراكي في المانيا ، ثم اعلانه بعد ذلك استقلاله عن جميع الاحزاب . ذلك لان هذا الاستقلال اتاح له ان يخدم مواقف تبدو كأنها تعبر الحواجز بين الايديولوجيات

وعندما تولى النازيون الحكم عام ١٩٣٣ ، غادر ماركيز المانيا ، شأنه شأن الغالبية العظمى من الاساتذة والعلماء اليهود في المانيا ، وبدأت مرحلة جديدة من حياته ، انقطعت فيها روابطه ببلده الاصلى ، وبدأ يبحث لنفسه عن وطن ثان . وبعد فترة لم تزيد عن سنة قام خلالها بالتدريس في جنيف ، رحل الى الولايات المتحدة الامريكية ، التي لا يزال يقيم فيها حتى اليوم .

وقد أسس ماركيز بعد رحيته الى الولايات المتحدة مباشرة ، وبالإشتراك مع زميله ماكس هوركيمر Max Horkheimer معهد البحوث الاجتماعية Institute of Social Research او لنقل على الاصح انهما نقلوا هذا المعهد من مقره في فرانكفورت الى جامعة كولبيا في نيويورك .

ولكن قليلا من الكتب التي ألغت عن ماركيز تذكر في معرض حديثها عن حياته ، انه اشتغل في مكتب ابحاث المخابرات Office of Intelligence Research

التابع لوزارة الخارجية الامريكية لمدة عشر سنوات ، كان يعمل خلالها في القسم المختص بشئون شرق أوروبا ووصل الى وظيفة نائب رئيس هذا المكتب . وامتدادا لهذا العمل ، اشتغل بمعهد الشؤون الروسية التابع لجامعة هارفارد . وكان كتابه « الماركسية السوفيتية » ثمرة لعمله في هذا المركز الأخير

المعارضة، دون أن يجد في ذلك ما يتناقض مع معتقداته السياسية والاجتماعية الأصلية .

٣ - اشتغاله لمدة طويلة في أعمال تخدم نشاط الحكومة الأمريكية المتعلق بالشئون الروسية وشئون أوروبا الشرقية بوجه عام . مما يحتمل على الاعتقاد باستحالة أن يكون موقفه الحقيقي هو موقف الحياد بين المعسكرين .

٤ - اتخاذه الولايات المتحدة وطنا ثانيا اقام فيه منذ عام ١٩٣٤ ، أى حوالى نصف عمره ، مما أتاح له فرصة الاطلاع الكامل عن كتب على احوال الحياة فى أكثر البلاد الرأسمالية تقدما ، وزوده بمعرفة مباشرة عن طبيعة المجتمع الصناعى المتقدم ، لا سيما وهو قد رحل اليها فى سن النضوج ، وفى وقت كانت فيه قدراته الفكرية قد بلغت مستوى يتيح له القيام بتحليلات عميقة للمجتمع الذى يعيش فيه .

ولسنا نود ، فى الوقت الحالى ، أن نبحث فى مدى الانساق بين هذه المعالم الرئيسية الأربعة فى حياة ماركيز ولا سيما الثالث والرابع منها . ذلك لأنه يبدو أن هناك تناقضا بين قبوله الاشتغال فى خدمة النشاط الأمريكى الموجه ضد أوروبا الشرقية عامة وبين نقده الحاسم

للمجتمع الصناعى المنفرد كما يتمثل فى الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص . وذلك بالفعل مسألة جديدة بالبحث ، لأنها تلقى ضوءا على موقفه العام من الأيديولوجيات المعاصرة ، وتكشف عن التيارات الخفية الكامنة وراء كثير من آرائه ذات المظهر التقدمى البراق . غير أننا لن نستطيع خوض موضوع معقد كهذا - هو فى واقع الأمر متعلق بتقييم ماركيز من حيث هو مفكر أيديولوجى بوجه عام - إلا بعد أن نكون قد عرضنا الجوانب الرئيسية لتفكيره .

النقد الفلسفى

تبلور تفكير ماركيز من خلال حوار صامت اجراه مع **هيجل وماركس ونييتشه وفرويد** ، ومن خلال حوار حقيقى اجراه مع **هيدجر** . واذا كان من المعترف به ان هذه هى الشخصيات الرئيسية التى تحكم فى تشكيل فكر الانسان المعاصر ، فمن الصعب ان نتصور كيف يستطيع عقل واحد ان يستوعب كل هذه المؤثرات المتعارضة ويعترف صراحة بانه كان بالفعل تلميذا لكل هؤلاء فى آن واحد . على ان كل شىء - كما هو معروف - يتوقف على نوع « التلمذة » التى ربطت بين ماركيز وبين هؤلاء الاقطاب . والامر المؤكد انه كان تلميذا خلاقا ، وان شخصيته كانت هناك دائما ، ايا كانت قوة المصادر التى اثرت فى تفكيره .

على ان تأثير هذه الشخصيات على ماركيز لم يمارس فى وقت واحد او فى نفس الميادين . فقد كان تأثير **هيجل** هو الاسبق ، وهو الذى ظل ملازما له حتى النهاية . وتلاه تأثير **ماركس** ، ومعه **نييتشه** . وفى مرحلة تالية كان تأثير **فرويد** ، ثم **هيدجر** . ومن جهة اخرى فان تأثير **هيجل** و**هيدجر** كان اقرب الى الطابع الفلسفى ، على حين ان **ماركس** و**نييتشه** و**فرويد** قد زودوه بالاسلحة اللازمة لنقد المجتمع الحديث نقدا حضاريا وايدولوجيا .

ولكن هذا كله قد يوحى بأن تفكير ماركيز قد سار فى ميادين منفصلة . بل ان عنوان هذا القسم قد يعنى ان ثمة تقدا فلسفيا مستقلا ، وان لدى ماركيز مذهباً واسع الاطراف ، يعالج فى جانب منه مشكلات فلسفية خالصة وفى جانب آخر مشكلات اجتماعية او نفسية او فنية . وحقيقة الامر ان هذه الصورة التجزئية ، وان كانت تصدق على كثير من المفكرين ، هى ابعد ما تكون عن الصواب فى حالة ماركيز . ذلك لان من الميزات القليلة لفكره ذلك التماسك والاحكام وروح الوحدة التى تبلم أحيانا حد التكرار شبه الحرفى للآراء . فهناك علاقة عضوية وثيقة بين كل ما يقوله ماركيز فى مختلف مجالات الفكر .

ولقد تعمدنا ان نبدا هذا العرض لفكر ماركيز بالكلام عن تقده الفلسفى لسببين رئيسيين : **اولهما** ان النقد الفلسفى عنده اساس لكل نقد آخر ، وان الفلسفة هى التى تقدم بدور تفكيره فى سائر الميادين ، **وثانيهما** ان نظريته الى الفلسفة - التى يفترض انها أكثر ميادين الفكر تجريداً - كانت ابعد ما تكون عن التجريد . بل ان الفلسفة عنده يستحيل أن تنعزل وتنتجى جانباً ، تاركة بقية ميادين النشاط الروحى وشأنها . فهى على الدوام متشابكة متداخلة مع هذه الميادين . ومن هنا كان عرض تقده الفلسفى فى بداية هذا البحث يمثل ، فى الواقع

إشارة واضحة الى تلك الوحدة الفكرية العميقة التى هى من أبرز سمات هذا الفيلسوف .

ان تفكير ماركيز يعد ، فى واقع الامر نموذجاً للبحث الفلسفى الذى لا يكتفى بمعالجة المفاهيم او المذاهب بصورة تجريدية تعزلها عن مضامينها الاجتماعية . بل هو يحاول دائماً كشف هذا المضمون حتى فى أشد المفاهيم تجريداً ، وحتى فى تلك المذاهب التى تبدو بعيدة كل البعد عن حركة الواقع ومجرى التاريخ . وهو من جهة أخرى ينقب عن الاسس الفلسفية للحركات والتيارات الاجتماعية فى عصرنا الحديث بوجه خاص . ويؤمن بأن هناك ، من وراء كل ممارسة عملية ، اساساً نظرياً تستطيع الفلاسفة ان تعبر عنه تعبيراً كافياً .

وهكذا يتبين لنا ، فى موقف ماركيز من الفلسفة ، اتجاهان متكاملان : **اولهما** الاتجاه الى كشف الاساس العيى - المستمد من تجربة المجتمع الفعلية - للمعاني والأفكار الرئيسية التى تحكم فى مسار الفكر الفلسفى **وثانيهما** هو الاتجاه المقابل الذى لا يكتفى ، فى تحليله لاية حركة اجتماعية ، بالوصف المباشر ، بل يهضى فى التحليل حتى يكشف لها اساساً فلسفياً عميقة . ومن الجلى ان الاتجاه الأول يبدو كما لو كان يقضى على الطابع المميز لفلسفة ، اذ أنه لا يعترف بالاستقلال الذاتى للمفاهيم

الكبرى فى الفلسفة ، وانما يربطها على الدوام بسياق اوسع ، هو سياق العلاقات الاجتماعية التى تكتسب هذه المفاهيم مضامها الحقيقى منها . ومن ثم فهو ينكر أن يكون للفلسفة تطور تلقائى مستقل ، وانما يجعل تطورها جزءا من التطور اعم الذى مرت به المجتمعات البشرية فى كفاحها من أجل حياة تسودها علاقات متحررة من الظلم والاستغلال . غير أن الاتجاه الثانى يهوض تأثير الاول ، ويعيد تأكيد هذا الطابع المميز للفلسفة ، بل انه يجعل الفكر الفلسفى النظرى منشأ فى أكثر حركات التاريخ عينية واقواها تأثيرا فى حياة الناس العملية ، ومن ثم فان الفلسفة تصبح ، فى هذه الحالة ، هى التيار الخفى الذى يتحكم فى كل ما يظهر فوق السطح من اتجاهات .

ومعنى ذلك أن اصفاء الطابع العينى على الفلسفة لا يتم - عند ماركيز - على حساب الفلسفة ذاتها . وهو فى ذلك يتميز عن الكثيرين ممن يستهويهم هدف القضاء على عزلة الفلسفة وتستبد بهم الرغبة فى اعطائها وظيفة عملية من نوع ما ، وإزالة الحواجز بينها وبين بقية مظاهر النشاط العينى الانسان ، فينتهى بهم الأمر الى القضاء على خصوصية التفكير الفلسفى ، أو الغناء كل ما هو مميز له . فقيمة المحاولة التى قام بها ماركيز - مع الاعتراف بكل ما يشوبها من عيوب سننبه الى البعض منها بعد قليل - تكمن فى انها قد احتفظت للفلسفة بكل

عناصرها ، واكتشفت ، داخل هذه العناصر ، مضمونها عينا هو اساس تلك النظرة الجديدة التى تأمل بها ماركيز مفاهيم الفلسفة وتياراتها الكبرى . ولقد عبر ماركيز ذاته تعبيرا واضحا عن نظريته الجديدة هذه ، القائلة بوجود مضمون اجتماعى وتاريخى حتى لاشد المفاهيم الفلسفية تجريدا ، فقال : « توجد فى الفلسفة مفاهيم اساسية لها طابع ميتافيزيقى ينأى بها عن الجذور الاجتماعية التاريخية للفكر . ويبدو أن بقاء مضمونها على ما هو عليه فى اشد النظريات الفلسفية تبائنا هو أقوى تبرير لفكرة « الفلسفة الأزلية الثابتة Philosophia Perennis ومع ذلك فتحنى أرفع

التصورات الفلسفية واشدها مفارقة تخضع للتطور التاريخى . وليس ما يتغير هو مضمونها ، بقدر ما هو موقعها ووظيفتها داخل المذاهب الفلسفية ... » (١) ومن الجدير بالذكر أن ماركيز قد اتخذ هذا الموقف من الفلسفة منذ بداية حياته الفكرية الناشئة . وكان اتخاذ هذا الموقف تعبيرا عن طريقته الخاصة فى الجمع بين تأثير هيجل وماركس وهيدجر فى مركب واحد . ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وإن اختلفوا فى اتجاههم لاسم اختلافًا هائلا ، يشتركون جميعا فى أنهم يؤمنون بأن الفلسفة طابعا عينا ، وبأن عهد التجريد المطلق قد انتهى وهكذا نرى ماركيز يؤلف بحثا من أول كتاباته بعنوان « فى الفلسفة العينية über Konkrete Philosophie »

(١٩٢٩) ويتعلق فيه من افكار هيدجر كما عبر عنها في كتابه الاكبر « الوجود والزمان » ، ليمزجها بأفكار هيجل وماركس في التاريخ . ويخرج من هذا كله بوظيفة جديدة للفلسفة - حتى في اشد اتجاهاتها اغراقا في التجريد - هي في اساسها وظيفة عينية مرتبطة بالواقع والتاريخ ، وبالمجتمع الذي نشأت فيه .

ان الحقيقة الفلسفية ، في رأى ماركيز ، لا تعيش في عالمها الخاص ، عالمها المفارق الذي انقطعت جميع روابطه بعالم الانسان ، بل انها ترتبط ارتباطا وثيقا بممارسة الانسان العملية ، وبوجود الانسان في معناه العيني . لا المجرد . هذا الوجود العيني لا يمكن ان يفهم بمعزل عن اللحظة التاريخية التي يتحقق فيها ، وعن المجتمع الذي يحدد لقدرات الانسان وامكاناته مجالا تمارس فيه . وينبغي ان نذكر ان هذا العنصر التاريخي الذي يتحكم في تحديد معنى المفاهيم والمشكلات الفلسفية وفي تطورها ليس مجرد حالة عارضة تضاف الى اساس ثابت ، بل هو جزء لا يتجزأ من بناء هذه المفاهيم والمشكلات . ولا جدال في ان التشابه واضح بين نظرة ماركيز الديناميكية العملية الى الفلسفة ، وبين رأى ماركس القائل ان على الفلسفة الا تكتفى بفهم العالم ، بل ينبغي ان تعمل على تغييره .

ولو آمن المرء النظر في موقف ماركيز لتبين له انه

ينطوى على نقد لتوعين من المذاهب الفلسفية : الأولى هي تلك المذاهب التي تؤمن بان للفلسفة طابعا مطلقا يملو على الزمان ، وبان مشكلاتها ازلية لا يؤثر فيها اي تطور تاريخي ، اعني المذاهب التي لا تعتقد بان هناك تطورا فلسفيا ، وربما ذهبت الى حد القول بان هذا التطور - ان وجد - قابل للانعكاس . اما النوع الثاني من المذاهب التي ترفضها نظرة ماركيز هذه ، فهي تلك التي تقسوم على اساس تجريبي محض . وقد يبدو لأول وهلة ان المذاهب التجريبية تقترب من تحقيق هدف ماركيز في اقامة الفلسفة على اساس عيني . ولكن حقيقة الامر هي ان حرص هذه المذاهب على التقيد بالتجربة يجعلها تلتزم الواقع في صورته القائمة بالفعل ، ولا تلقى بالا الى اية امكانات قد تكون كامنة في قلب هذا الواقع دون ان تظهر فيه ظهورا فعليا في حالته الراهنة . وتلك ، في رأى ماركيز ، آفة من اشد الآفات التي ينبغي ان تصيب الفلسفة ، اذ انها تحكم عليها بان تظل الى الابد حبيسة « الوضع الراهن » ، عاجزة عن المشاركة بأي نصيب في نقل ما هو ممكن . وما يسمى جاهدا الى تحقيق ذاته ، الى مستوى الواقع الفعلي .

ولعلنا نستطيع ، في ضوء نقد ماركيز هذا لكافة ضروب المذاهب التجريبية ، ان نزيد فكرته عن « الفلسفة العينية » ابضا . فمن الواضح ، بعد ما قلنا ، ان المقصود بالفلسفة العينية ليس على الاطلاق تلك الفلسفة

التي تقتصر على ما هو عيني مباشر ، او تلتزم عالم الواقع على ما هو عليه . انها ، على عكس ذلك ، تستخلص من قلب الواقع ما هو ممكن فيه ، وبذلك يمكن القول انها تعترف بالواقع من ناحية ، وتنكره وترفضه من ناحية أخرى . ولا بد أن تتسم كل فلسفة عينية أصيلة بقدر من عنصر الرفض هذا - ومن هنا كان للفلسفات التي تستهدف العلو على الواقع بعض المدر ، وان كان معظمها يذهب ، كما ذكرنا من قبل ، الى حد اقامة عالم مفارق انقلعت كل الاسباب بينه وبين عالم الوجود الانساني الفعلي - فليس هناك ، في رأى ماركيز ، حد فاصل قاطع بين الممكن والواقع ، اذ ان الامكانات الكاملة لاي شيء لا تتحقق في اية لحظة بعينها من لحظات واقعة ، كما ان الواقع - من جهة أخرى - لا يفهم الا بالاشارة الى وجود هذه الممكنات في الماضي واحتمال تحققها في المستقبل ، ومن هنا كان الوجود والممكن متداخلين ، يستحيل فهم احدهما بدون الآخر .

وعلى اساس هذا الفهم للفلسفة العينية عند ماركيز نستطيع ان نقدم عرضا موجزا لبعض تحليلاته الفلسفية التي ارتكزت على فهمه هذا ، والتي يتجلى فيها كلها وجود خط فكري واحد يتبعمه في تحليل المفاهيم الفلسفية من ناحية ، وفي تحليل المذاهب من ناحية أخرى . وسوف نختار نماذج من تحليلاته هذه توضح ، بصورة

اقرب الى الطابع العلمى ، طريقته في فهم التراث الفلسفى

لاشك في أن اشهر المفاهيم التي قام ماركيز بتحليلها هو مفهوم **الماهية** Essence الذي خصص له دراسة كاملة أعيد نشرها حديثا في كتاب **Negations** ففي رايه أن مفهوم **الماهية** كان يهبر دائما عن الوجود الحق ، الاصيل ، في مقابل الوجود العارض المتغير . وتتجلى هذه الصفة بوضوح منذ اول استخدام فلسفي عميق لهذا المفهوم ، اى منذ عهد افلاطون . ذلك لأن افلاطون عندما أكد ان الوجود الحق هو الوجود الكلى الشامل ، وهو الوحدة داخل الكثرة ، لم يكن يقدم رايها مبينا في المعرفة او في كيفية حصول العلم فحسب ولم يكن يهبر عن رأى انطولوجي في طبيعة الوجود فحسب ، بل كان يمرض فكرة اخلاقية نقدية في اساسها . ان التفرقة بين الماهية وبين المظهر أو المثال الجزئى هي في واقع الامر تفرقة بين وجود اصيل يستحق ان يكون ، ووجود زائف يتصف بأنه كائن فحسب . وحين يبنى افلاطون نظريته في المثل على اساس وجود عالم آخر « حقيقى » من وراء عالم الحواس الخادعة ، فان في هذه التفرقة بين العالمين تأكيدا ضمئيا بأن وجود الأشياء لا يستند كله فيما تكون عليه هذه الأشياء في صورتها المباشرة ، وبانها لا تبدو على النحو الذى تسمح لها

امكاناتها بأن تكون عليه . أى أن الوجود المباشر (المظهر) ناقص بالقياس الى الامكانات التى يدركها الدهن بوصفها ماهية للشئ . وعندئذ تكون فكرة المثال أو الصورة eidos عند افلاطون تعبيراً عن معيار تقاس به المسافة التى تفصل بين الوجود المباشر للشئ ، وبين ما يمكن أن يكونه الشئ (٢) ، أى أن هذه الفكرة فى أساسها نقدية تعبر عن موقف سلبي من العالم الذى يعيش فيه الفيلسوف . وقبل أن نمضى قدماً فى متابعة هذا التحليل الطريف الذى يقدمه ماركيزوف لمفهوم الماهية عند اكبر فلاسفة اليونان . نود أن نتأمل تخاليه هذا بنظرة ناقدة ، حتى لا يستقر فى ذهن القارئ أن رأى ماركيزوف هذا تعبير عن حقيقة موضوعية ، وحتى يوضح هذا الراى فى موضعه الصحيح ، بوصفه مجرد اجتهد شخصى قد يكون فيه قدر غير قليل من التعسف .

ذلك لان احدا لا يستطيع أن ينكر ان كل مذهب يقول بازدواج العالم ، ويقع فى مقابل العالم الذى نعيش فيه عالماً آخر يتميز بكل ما يفتقر اليه عالمنا هذا من فضائل - كل مذهب كهذا يقف من عالمنا الواقعى موقفاً سلبياً ويعبر عن رفضه له . ولكن الموقف السلبي أو الرفض يختلف معناه ، وتباين دلالاته تبايناً تاماً ، حسب نوع العالم المفروض . ففي حالة افلاطون كان العالم الذى رفضه هو عالم الديمقراطية الاثينية التى كان افلاطون ينظر لها كراهية عميقة - كان عالماً دينامياً متغيراً يتنافى

مع النمل العليا الاوليجاركية السكونية التى يؤمن بها مفكر ارسطقراطى مثل افلاطون ، ولذلك كانت نظرية النمل عنده أبعد ما تكون عن الدعوة الى التغيير والنقد - بل كانت فى حقيقتها رفضاً لعالم متغير ، وأملاً فى عودة العالم النقليدى السكونى القبلى مرة أخرى . أو هى - بعبارة أخرى - رفض لممكنات ظهرت وتحنفت وازدهرت بالفعل فى سبيل العودة بالاشياء الى وضعها الاقدم والاكثر ثباتاً ، الذى كانت فيه ممكناتها هذه مطربة مخفية . ومجمل القول أن ماركيزوف تجاهل نزعة افلاطون المحافظة تجاهلاً تاماً ، وأضفى على بحثه عن الماهية « طابعاً دينامياً » هو أبعد ما يكون عنه .

وفى وسع المرء ان يلذهب فى هذا النقد شوطاً بعيداً . فيقول - ضد ماركيزوف - ان البحث عن عالم حقيقى يمثل الماهية الحققة للأشياء يمكن أن يكون فى أساسه مسعى الى إيقاف كل تغير ، وكبت كل نقد ، وقبول للأمر الواقع على ما هو عليه . ولدينا على ذلك مثال واضح فى التفسير الرجعى لفكرة « العالم الآخر » فى الأديان ، وهو التفسير الذى يؤدى الى الاستسلام لكل المظالم والشرور المستائدة فى عالمنا هذا . بحجة انها ستعرض فى العالم الآخر ، وأن الظالم سيقبض جزاءه أخق فى الآخرة ، ومن ثم فلا داعى للقصاص منه ، أو حتى لمقاومته . فى هذه الحياة . فإذا علينا أن فكرة العالم الآخر تمثل « عالم الماهية الحققة » بالنسبة الى العالم الحاضر الزائل والزائف

وأنه هو الذى تتحقق فيه الممكنات التى لا يكشف عنها الوجود الراهن للأشياء كشفا كاملا - لتبين لنا أن فكرة الماهية ، بالمعنى الذى عرضها به ماركيز ، لا يتعين أن تكون ناقدة رافضة ، بل قد تكون فى بعض الأحيان تعبيراً عن أوضح أنواع الاستسلام وقبول الأمر الواقع .

ويشير ماركيز الى التحول الذى طرأ على مفهوم الماهية فى العصر الحديث ، وخاصة عند ديسكارت ، فينبه الى أن وجود القوى الاشخصية المجهولة ، قوى السوق والعمل ، قد جعل الفرد ينقل الماهية الى ذاته بحيث يرى أنه هو وحده الثابت المضمون وسط عالم خارجى لا يمكن السيطرة على تقلباته ، ومن هنا أصبحت الماهية الوحيدة هى ماهية الذات المفكرة ، وصبح الشعاع الفلسفى السائد هو اننى « ادرك نفسى على اننى كائن تنحصر ماهيته الوحيدة فى كونه مفكراً » . ذلك لأن البورجوازية ، التى حملت لواء الفلاسفة الحديثة ، قد فسرت العلاقة بين الماهية والمظهر فى فجر عهدها ، على أساس أن استقلال الذات الماقلة هو الذى يشيد ويبرر الحقائق النهائية القصوى التى تتوقف عليها كل حقيقة نظرية وعملية . فالفرد المفكر لديه حرية تضم فى داخلها ماهية الانسان والأشياء (٣) .

والخطوة الرئيسية التالية فى تطور مفهوم الماهية ، تتمثل فى ظاهريات هوسرل . هنا يصبح الماهية ما لا يتغير فى تلك التمثلات التى يمكن أن تطرا عليها شتى أنواع

التحول والتبدل بفعل الخيال . صحيح أن الماهية تظل فى هذه الحالة ، كما كانت دائماً على مر تاريخ الفلسفة ، هى الثابت وسط المتغيرات ، ولكن التقابل لا يعود هنا بين ثبات الفكر الداخلى وتغير العالم الخارجى ، بل بين ثبات وتغير ينتميان معا الى مجال الذاتية . فالماهية لا تعود معبرة عن توتر بين الانا المفكر وبين الوجود الواقع ولا بين ما هو موجود بحكم الأمر الواقع وما يمكن أو يجب أن يوجد ، بل أن الماهيات التى تصفها الظاهريات تتميز بأنها ماثلة على ما هى عليه ، دون أى توتر فى داخلها . ويرى ماركيز فى قبول الظاهريات لما يرد الينا على النحو الذى يرد عليه ، وفى اكتفائها بوصفه ، ومناداتها بشعار « العود الى الأشياء » - يرى فى ذلك كله تعبيراً عن طابع الاستسلام ، واختفاء لروح النقد والرفض التى كانت تميز الفلسفات الكبرى الماضية . ولندكر ها هنا أن « الأشياء » التى تدعو الظاهريات الى العودة اليها ليست تلك الأشياء المادية التى تصادفها فى العالم الموضوعى ، وإنما هى اشياء منتعية الى مجال الذات الترنسندنتالية ، وهو المجال الذى يتساوى فيه كل شئ من حيث هو واقعة للوعى . ولذلك فان زعم الظاهريات أنها تتحرر من كل إكسلمات والفروض السابقة (بشأن الوجود الفعلى للأشياء) يعنى ، فى حقيقة الأمر ، أنها تضع الأشياء جميعاً على قدم المساواة .

ان الظاهريات تصل الى ماهيات الأشياء عن طريق

تجريد وافتيتها الحادثة *Facticité* فحسب ، أى تجريد اتتمانها الى العالم المكانى الزمانى فحسب . (ولكن استخلاص فيلسوف الظاهريات لتجربداته عن طريق البدء بما هو موجود ، هو الذى يجعل الظاهريات تتخلى عن فكرة وجود أى تعارض اسئسى بين الواقع والامكان » (٤) . فعالم الامكان ، عند الظاهريات هو ذاته عالم الواقع وقد اعيد ترديده على مستوى آخر . ومن هنا كان الطابع الوصفى الذى تنسم به الظاهريات عيبا يفرضه عليها منهجها ، وليس ميزة كما تصور هوسرل ، اذا أن هذا الوصف الظاهرياتي ، وان كان قد احتفظ بالتمييز بين الماهية والوجود ، قد ازال عن هذا التمييز اهم وظيفة له ، ألا وهى الوظيفة التى تؤدى الى الوقوف من الواقع موقفا نقديا .

ومن هنا كان حكم ماركيز القائل أن «مفهوم الماهية فى مذهب الظاهريات يذهب فى ابتعاده عن اية دلالة نقدية الى حد أنه ينظر الى الأساسى وغير الأساسى ، وموضوع الخيال فضلا عن موضوع الادراك الحسى ، على أنها جميعا « وقائع » . ومن هنا فان الخصومة الابتعولوجية التى يبديها هذا المذهب للفلسفة الوضعية لتكاد تنجح فى اخفاء اتجاهه الخاص الذى كان بالفعل وضعيا » (٥)

وكما اعاد ماركيز تفسير مفاهيم فلسفية رئيسية ، فقد كان له رايه الخاص ، التميز ، فى فهم المذاهب الفلسفية السابقة . ونستطيع القول انه ما من مذهب فلسفى عرض له ماركيز الا والقى عليه ضوءا جديدا مستهدا من طريقته الاصيلية فى تفسير التاريخ السابق للفلسفة . ولقد اشرنا من قبل ، بصورة ضمنية ، الى موقف ماركيز من فلسفة افلاطون وبعض الفلسفات الحديثة ، وبخاصة فلسفة الظاهريات . ولو شاء المرء أن يقدم عرضا لطريقته فى فهم المذاهب الفلسفية لاقتضى ذلك منه جهدا شاقا ، وشغل حيزا كبيرا . اذ أن هناك دائما ما هو جديد ، وما هو شيق ، فى هذا الفهم . ولكننا سوف نكتفى ها هنا بمثلين ، احدهما تفسيره لهيجل ، والآخر تفسيره للفلسفة الوضعية . اما تفسيره لماركس وفرويد فان بقية اجزاء هذا البحث سوف تتضمن عرضا اوسع له ، وذلك من خلال مناقشة راي ماركيز فى المشكلات التى حدد هذان المفكران اطارها العام .

لقد استطاع هيجل - كما يفسره ماركيز - أن ينقل المذهب المثالى من مرحلة الاستسلام للأمر الراجع والدفاع عنه الى مرحلة النقد المكافح الذى يعتمد أساسا - فى مجال الفكر - على مفهوم السلب . ذلك لأن الكثيرين يعرفون عن هيجل انه جعل الفكر مسارا دياكتيكيا، تحتل فيه فكرة السلب مكانه رئيسية ، ويعلمون أن من صميم

فلسفة هيكل القول باستحالة فهم ، او تحقيق اى تطور فيها ، الا اذا اصبح السلب جزءا لا يتجزأ من كيانها ومن طبيعتها الباطنة . فكل شيء لا يكون له معنى حقيقى الا من خلال السلب الكامن فيه . . هذا كله معروف ، وهو من بدهيات فلسفة هيكل . ولكن القليلين فقط هم الذين تساءلوا عن دلالة هذا الاهتمام بالسلب عند هيكل وعن اثره فى تحويل مجرى المثالية من فلسفة تتجاهل الواقع وتغض عينيه عنها ، وتدعو الى تركيز آمال الانسان فى عالم مفارق منقطع الصلة بعالم الحياة النابضة ، الى فلسفة تسهم بدور ايجابى ، لا فى فهم الواقع فحسب ، بل فى محاولة تفسيه ، بالفكر على الأقل . وانها لمفارقة عجيبة أن تكون فكرة السلب هى وسيلة الفلسفة المثالية فى الانتقال الى اتخاذ موقف ايجابى من العالم المحيط بنا ، غير ان العجب يزول اذا ادركنا أن السلب هنا هو النبض المحرك للفكر والواقع معا ، وهو الذى يضى على القدرة على اتخاذ مواقع جديدة تزيد من ثراء الحياة وامتلائها .

ذلك لأن المثالية تكتفى عادة بتركيز جهدها على عالم الفكر ، وتصل فى تعمقها لذلك العالم الى ابعاد يعجز اى مذهب آخر عن بلوغها . ولكنها خلال ذلك لا تبدى اهتماما كبيرا بالتناقض الذى يولده جهدها هذا بين الفكر والواقع . انها تتصور الواقع معقولا ، لأن العقل هو الذى يضى على الواقع طابعه وقالبه ، بل هو الذى يكون

بناء الواقع ذاته . غير ان بعض مجالات الواقع ، على الأقل ، تظل متحدية لتنظيم العقل ، وتلك بعينها هى المجالات التى تتجاهلها المذاهب المثالية التقليدية . اما مثالية هيكل فانها تتخذ نقطة بدايتها من هذه المجالات بعينها . ففى كتابات هيكل عود دائم الى عالم التجربة ، ومحاولة لا تكل من أجل ايجاد دور للعقل فى تنظيم هذا العالم . ولكن هيكل كان يؤكد ، فى الوقت ذاته ، ان كل وضع لعالم التجربة يكون فيه ذلك العالم متناقضا مع العقل انما هو وضع مؤقت ، ومن ثم يتعين رفضه وتجاوزه . وهكذا تكون المثالية الهيكلية ، كما فسرهما ماركيز (٦) ، مرتبطة على نحو أساسى بنزعة الرفض والسلب - رفض الواقع القائم فى لا معقوليته ، وسعى دائم الى اقرار حكم العقل فى عالم التجربة .

ان هيكل لم ينظر الى الوضع القائم ، فى اى مجال ، على انه وضع يمكن ان يستقر ويدوم ، مهما بدا لأول وهلة متمشيا مع العقل . فأى وضع لا بد أن ينظر اليه فى ضوء ما فيه من امكانات لم تتحقق بعد ، والاكتفاء بالحالة الراهنة يعنى خنق هذه الامكانات وهى لم تزل فى مهدها ، وحرمانها من اية فرصة لرؤية النور . ومن هنا كانت مهمة العقل الرئيسية هى ادراك ما هو ممكن من خلال ما هو موجود : اعنى ان يلح فيما هو متحقق فعلا امكانات اخرى اوسع وارحب يمكنها بدورها أن تتحقق . وتلك هى السمة التى تتميز بها قدرة العقل : فهو وحده

الذى يستطيع أن يدرئه المكثات ، واحتمالات التطور ،
فى كل وضع قائم . وهو وحده الذى يمكنه أن يتجاوز
حالة الأشياء الراحنة فى الوقت الذى لا يكون فيه أمامنا
سواها .

وهكذا يبدو العقل الهيجلى - فى نظر ماركيز - قوة
ثورية فى المحل الأول . أنه سعى لا يتوقف الى الحركة
والدينامية ، ونزوع لا يكل الى التجاوز والعلو وان لم يكن
ذلك علوا منقطع الصلة بما يعلو عليه، وإنما هو علو مستمد
من قلب ما هو موجود ، وتجاوز منتزع من باطن الوضع
القائم . وذلك بعينه هو الشرط الأول للثورة : اعنى وجود
القدرة على ادراك وضع جديد ممكن فى داخل الوضع
الراهن الموجود . فلم يكن من المستغرب إذن أن يربط
ماركيز مفهوم العقل - عند هيجل ، بمفهوم الثورة :
ويرى فى مثالية هيجل - على عكس كثير من التفسيرات
السائغة - أداة لا غناء عنها فى يد القوى الثورية التى
ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا .
فعلى يد هيجل أصبح العقل - بصورة صريحة واضحة
لأول مرة - أداة فى يد قوى التغيير ، بعد أن ظل منذ
العصور القديمة قوة تنزع بطبيعتها الى المحافظة وتنحو
نحو الاستقرار وتنتج الى تثبيت كل وضع قائم ، وربما
اعادة أوضاع كانت قائمة فى عهود سالفة (كما هى الحال
عند افلاطون) . صحيح أن هذا الاتجاه الى استخدام
العقل أداة للتغيير قد بدأت بوادره فى الظهور منذ أوائل

العصر الحديث ، حين عمدت البورجوازية الصاعدة الى
اعلاء شأن العقل من أجل تأكيد مكانة الانسان فى هذا
العالم ، واقرار دوره فى تشكيل الطبيعة والتسييد عليها .
ولكن هذا الاتجاه بأكمله قد غرق فى خضم المثاليات
التقليدية المتعددة التى لم تستطيع أن تدرك الدلالة
الحقيقية لسيادة العقل على العالم ، وجعلت من هذه
السيادة وسيلة لتجاهل الواقع والاكتفاء ببحث مطالب
العقل وشروطه . وكان هيجل هو أول من أقام فلسفة
كاملة ، مترامية الاطراف ، على أساس مبدأ دينامية العقل
وقدرته على تجديد ذاته ، وتجديد العالم معه ، بلا انقطاع .
وقد شيد هيجل هذه الفلسفة على أساس من المنطق أراد
به أن يرسى دعائم نظريته الجديدة الى العقل ، فوضع
منطقه الجدلى فى مقابل المنطق الشكلى الارسطى ، او على
الاصح جعل من ذلك المنطق الأخير مجرد لحظة من لحظات
بناء منطقى أوسع يضمن للفكر حركته من ناحية . ويرى
من ناحية أخرى : ما بين عالم الصورة والشكل وعالم
التجربة والواقع من حواجز .

وهكذا قدم ماركيز تفسيراً جديداً لهيجل : لا يعود
فيه هيجل آخر الفلاسفة التقليديين الكبار فحسب ،
ولا يعود فيه مذهبه آخر بناء على شامخ شيدته الفلسفة
الفريقية فقط : بل يصبح فيه هيجل أول المعاصرين ،
ويغدو فيه تفكيره نقطة البداية التى تفرعت عنها مختلف

الاتجاهات العقلية والسياسية والاجتماعية - التقديمية
منها والرجعية - فى عالم اليوم .

وعلى هذا النحو ذاته أعاد ماركيز تفسير الفلسفة
الوضعية ، فى اتجاهاتها المتعددة ، على نحو يلقى عليها
ضوءا جديدا لم يشبه اليه من قبله أحد . والواقع أن
نظرة ماركيز إلى الوضعية كانت هى الوجه الآخر ، المقابل
لنظرتها إلى هيكل . فإذا كان هيكل قد استطاع أن يجعل
من العقل قوة ثورية بفضل قدرته على السلب والرفض ،
فإن الوضعية قد جعلت منه قوة محافظة لأنها تصورت
أن مهمته الأولى هى تحليل ما هو موجود على ما هو عليه ،
وتقبل الواقع واتخاذ موقف ايجابى منه . بل إن اسم
الوضعية ذاته يعنى ، فى الوقت نفسه ، الإيجابية
Positivism ، أى استبعاد كل اتجاه فكرى رافض
سالب . وربما اقترب هذا المعنى إلى ذهن قارئ المربية
لو ربط بين لفظ « الوضعية » وبين « الوضع » الذى توجد
عليه الأشياء ، فى حالتها الراحنة ومنهالم يكن من المستغرب
أن تقف الفلسفة الوضعية - بكل أشكالها - موقف العداء
من فكر هيكل ومن كل نزعة مستعمدة أساسا من روح
الهيكلية .

ولقد ركز ماركيز جهوده ، فى نقده للوضعية ، على

- ٣٠ -

وضعية القرن التاسع عشر فى كتاب «العقل والثورة» ،
أما وضعية القرن العشرين ، أو الوضعية الماصرة ،
فقد وجه إليها نقده فى الباب الثانى من كتاب « الإنسان
ذو البعد الواحد » . وعلى الرغم من المسافة الزمنية
الكبيرة التى تفصل بين نوعى الوضعية هذين ، بل تفصل
بين كتابى ماركيز اللذين أشرنا إليهما الآن ، فليس من
الصعب أن يهتدى القارئ إلى نقاط التقاء كثيرة بينهما
تحدد الأساس المشترك للروح الوضعية فى نظر ماركيز .
لقد كان أعظم وأشهر نتائج الوضعية القرن التاسع عشر
هو ذلك العلم الجديد الذى رأى فيه أوجست كوت
خلاصة لكل المعارف البشرية السابقة ، وهو علم الاجتماع .
وكان هناك ارتباط وثيق بين مفهوم علم الاجتماع ، كما
تصوره كوت ، وبين هدف الفلسفة الوضعية : فالمجتمع
الإنسانى ينبغى أن يدرس بنفس الأساليب الدقيقة
المضبوطة التى تدرس بها العلوم الطبيعية . وهذا هدف
يبدو فى ظاهره مغريا لكل من يحرص على تقدم العلوم
الإنسانية ، إذ أنه يخضع المعرفة التى تتخذ من الإنسان
موضوعا لنفس الشروط المنضبطة التى تخضع
لها دراسة الطبيعة ويجمع - لفكرة القانون الضرورى
الشامل انطباقا على مجال المجتمع البشرى الذى ظل حتى
ذلك الحين يعد مستعصيا على كل قانون . ولكن قليلا من
التعمق كفىل بأن يكشف ، من وراء هذه الغيرة المتحمسة
على المضى قلما بدراسة الإنسان ، عن سعى خفى إلى

الحيولة دون وقوع أى تغيير ثورى فى نظام المجتمع : إذ أن المطالب ، فى دراستنا للمجتمع ، أن نجدو جذر العالم الطبيعى : ومن المعروف أن العالم الطبيعى لا يخترع شيئا ولا يغير الظواهر التى يبحثها ، بل يكتفى بتسجيل ما هو موجود منها . وتحليل الطريقة التى تسلك بها هذه الظواهر بالفعل . وهكذا ينبغي أن يكون الحال فى أية دراسة « علمية » أو « وضعية » للمجتمع البشرى : فعلينا أن نحلل الظواهر الموجودة ، ونصفها بأكبر قدر من الدقة ، على أن يتم ذلك كله فى إطار وجودها كأم واقم لا سبيل الى الاعتراض عليه . أما محاولات الثورة على هذا الواقع أو تغييره من جذوره ، فتوصف بأنها « غير علمية » - وهو وصف لا يعود غريبا ما دام الانموذج الوحيد للعلم ، فى نظر الوضعية ، هو انموذج العلم الطبيعى .

ويقدم ماركيز شواهد أخرى يدل بها على صحة تحليله هذا للفلسفة الوضعية ، ويثبت بها أن دفاع هذه الفلسفة عن الوضع الراهن ومحاربتها لكل دعوة الى الثورة عليه ليس مجرد استنتاج نظرى يستخلص من موقفها الفكرى العام ، وإنما هو اتجاه ظهر واضحا صريحا فى كتابات الوضعيين أنفسهم . فهو يجمع عددا من النصوص والاقتراسات التى تدل دلالة واضحة على أن أوجست كونت كان فى صميمه مدافعا عن النظام القائم ، وكان مدوا لى اتجاه الى ادخال تغيير ثورى عليه (٧) . ولقد كان

ماركيز بارعا حقا حين جمع هذه الاقتباسات واستطاع أن يهتدى الى الخيط الجامع بينها ، وهو الخيط الذى وصفه بأنه محافظ فى أساسه . والحق أنه ليس هناك ما يدعو الى الاستغراب فى أن تجتمع النزعة العلمية الدقيقة والنزعة المحافظة فى مركب واحد . ذلك لأن كل اتجاه ثورى أصيل كان يقتضى نوعا من الخروج عن معايير الدقة والأحكام ، وعن الالتزام الدقيق بالأمر الواقع فالتخيل ، وتكوين صورة عن المستقبل لا تستمد كلها من الحاضر ، هو عنصر لا غناء عنه فى كل محاولة لادخال تغيير جذرى على حياة الناس . وهذا العنصر هو بعينه ما تحاربه الوضعية باسم « العلم » .

وعند هذه النقطة الأخيرة تلتقى وضعية القرن التاسع عشر بوضعية القرن العشرين . ذلك لأن الوضعية المنطقية المعاصرة ، وما يرتبط بها من فلسفات تحليلية لغوية متعددة ، تركز بدورها جهودها على أن تحقق للفكر الوضوح عن طريق الاستخدام الدقيق للالفاظ ، والتحليل التشرىحي للقضايا اللغوية ، آملة بذلك أن تفصل بين ما له معنى وما يبدو كأن له معنى وهو فى واقع الأمر ليس كذلك . والهدف النهائى ، كما قلت ، هو الدقة والوضوح - وهذا هو بعينه الهدف الذى كانت تسعى اليه وضعية القرن التاسع عشر ، ولكن عن طريق الالتجاء الى منهج اعلام الطبيعى ، لا المنهج التحليلى اللغوى . إن الهدف واحد ، وإن اختلفت الوسائل ، ولا بد أن يترتب على

استشفاف عالم المجهول ، وتلمس الطريق الى مستقبل
لم تتحدد معالنه بعد .

ان الوضعية التحليلية فلسفة لا تعترف بالعالو او
التجاوز . هي فلسفة تعترف ضمنا بكل ما هو قائم وبكل
ما هو واقع ، لسبب بسيط هو انها لا تقترب منه ولا
تبذل ادنى جهد من اجل تغييره ، بل وتعد ذلك خروجا
عن مهمة الفلسفة التي تقتصر ، في رايها ، على تحليل
عبارات اللغة - واللغة العلمية بوجه خاص - دون ان
تعرض لمضمون الفكر ولشكلائه الفعلية من قريب او من
بعيد .

فاذا ادركنا ان كتابات الفلاسفة التحليليين هي ذاتها
ابعد ما تكون عن الوضوح ، وان قراءتها تمثل جهدا شاقا
للقل الذي كانت تسعى في الاصل الى ان تجعل كل
شيء واضحا امامه ، تبين لنا ان هذه الفلسفة ترتكب
خطا مزدوجا : اذ تعزل الفكر عن الواقع بعد ان ظل طوال
تاريخه مشتبكا وملتحما به ، وتفعل ذلك لحساب وضوح
لا تبلغه قط .

ان الفلسفة في صميمها نقدية . وحتى في الحالات
التي كانت الفلسفة تبدو فيها مطوية على ذاتها ، محتمة
داخل اسوار « الفكر الخالص » المنبئة (كما هي الحال
في كثير من تيارات الفكر المثالي) ، كانت الفلسفة

الاهتمام المفرط بالتحليل اللفظي ، ايجاد حاجز بين الفكر
وبين الواقع ، وتوقع الفكر في مجاله الخاص موصدا
نوافذه في وجه رياح التغيير التي تعصف بعالم الواقع .
ذلك لان من حق المرء ان يتساءل : وما هدف الوضوح
آخر الامر ؟ هل الوضوح غاية في ذاته ، كما يعتقد
الوضعيون المحدثون ؟ من الجلى ان الوضوح وسيلة
لخدمة هدف آخر خارج عن مجال التحليل ، بل خارج
عن مجال اللغة بوجه عام . فهل يكون من الصواب ان
نوصد هذا الباب امام الفلسفة ، لكي تقصر مهمتها على
ضمان الوضوح اللغوي او الفكري فحسب ؟ لقد كانت
الفلسفة ، على مر عصورها ، شيئا اجل من ذلك
واخطر . كانت على الدوام جهدا يبذله الانسان من اجل
فهم نفسه وعالنه ، وتمهيد الطريق لتغيير ما يستحق ان
يتغير من الظواهر المحيطة به (٨) . وفي سبيل تحقيق
هذا الهدف النبيل لم تكن الفلسفة تتردد حتى في
اقتحام مجالات غامضة تضطر من اجل التعبير عنها الى
استخدام تعبيرات لا تنطبق عليها كل شروط الوضوح ،
وتبدو كما لو كانت خلوا من المعنى . ولكن هذه بعينها
هي المخاطرة التي تقدم عليها الفلسفة وهي تعلم ما
يكتنفها من الصعوبات ، ولو كانت الفلسفة تستهدف
التعبير الدقيق الواضح وحده ، ولأجل ذاتنه ، لكانت
مهمتها هينة ميسورة ، ولكنها كانت مستحقة هذا الهدف
على حساب قدرتها على خوض تجارب جديدة ، وعلى

تمارس نوعا خاصا من عملية تحرير الانسان « فى داخله » ، وعلى المستوى الفكرى وحده ، تعوض به عدم قدرتها على التحكم فى الواقع الخارجى . بل ان التجاء الفلسفة المثالية الى العقل المجرد هو جزء من طبيعة الواقع الذى تظهر فيه هذه الفلسفة ، وهو الواقع الذى يضطر فيه العقل الى الانطواء على ذاته دون مساس بما يحدث فى المجتمع . ومن هنا كانت اشد المذاهب المثالية تجريدا مغيرة عن الواقع بمعنى ما (٩) . ذلك لانها تحتوى بجمال العقل الخالص تعبيراً عن رفضها لهذا الواقع وسعيها الى كشفه وفضحه على طريقته الخاصة . اما الوضعية ، بكافة اشكالها ، فتقبل هذا الواقع على ما هو عليه ، ولا تتخذ منه موقفا نفديا ولو بصورة ضمنية ، وتتركه - من حيث المبدأ - سليما لا يمس . انها قمة ذلك الاتجاه الايديولوجى المستسلم للوضع القائم ، الذى يرى ماركيز انه كان ملازما للمنطق الصورى منذ نشأته على يد ارسطو (١٠) ، اذ ان كل اهتمام بالصورة واغفال للمضمون يساعد المسيطرين على احكام قبضتهم على زمام الامور بتركه لمحتوى الحياة على ما هو عليه .

من هذه النماذج لطريقة ماركيز فى تفسير المفاهيم والمذاهب الفلسفية ، يتبين لنا بوضوح انه كان له ، ككل

فيلسوف ذى شأن ، منهجه الخاص فى النظر الى التراث السابق عليه . فهو قد اعاد بناء هذا التراث من منظوره الخاص ، وفسر الإنكار والمذاهب وفقا لنظريته الخاصة الى العالم الذى يعيش فيه ، والدور الذى يود أن يقوم به فى هذا العالم بوصفه مفكرا . وقد تكون هذه الطريقة غير مرغوب فيها بالنسبة الى المؤرخ ، الذى تعهد الموضوعية فضيلته الرئيسية . أما فى حالة الفيلسوف فان تمثل الماضى من جديد لا يعد نقیضة على الإطلاق ، بل انه لیبدو - من فرط شيوعه بين فلاسفة - كما لو كان شرطا لكى يصبح المرء فيلسوفا له طريقته الخاص . فمعظم الفلاسفة الكبار مؤرخون سيئون الفلسفة ، اذا حكمنا عليهم بمقياس التعبير الموضوعى عن آراء الغير . ذلك لان الفيلسوف الذى يتسم بالاصالة لا يستطيع ان ينسى نفسه حتى وهو يسترجع آراء الآخرين : انه لا يقبل ان يكون مرآة تنعكس عليها افكار السابقين ، بل يريد ان يتخذ من هذه الافكار وسيلة او أداة تتيح له ان يعبر عن الطريق الذى اختطه لنفسه على نحو لا تنقطع روابطه بتراث الفكر الماضى ، وربما كان يريد ان يجعل من ذلك الماضى كله وسيلة لتبرير فلسفته واثبات ان التاريخ باسره يشير اليها ويتجه نحوها . وليس من شك فى ان عرض ماركيز للتراث الفلسفى السابق عليه ملء بالماخذ ، وان طريقة فهمه لهيجل

والوضعين ، وكذلك لماركس وفرويد وهيدجر ، لا ترضى الباحث المتخصص . ولكننا اذا ادركنا ان ماركيز انما اراد ان يعبر عن نفسه من خلال هؤلاء جميعا ، لفدونا اكثر استعدادا لفران اية اخطاء فى تفسيره للآخرين ، ولقبول وجهة نظر « نيكولاس » القائلة : « ان سرطقات ماركيز هي حقيقة ماركيز » (١١)

Les hérésis de Marcuse sont La vérité de Marcuse

النقد الاجتماعي

لعل أبرز النقاط التى تلاقى فيها فكر ماركيز مع الفلسفة الماركسية هي موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الانسان - التى تمثل عند ماركيز مشكلة أساسية كفيلة بتحديد الاتجاه العام لكل فلسفة ، وبالكشف عن مدى تقدميتها أو رجوعيتها . فالماركسية هي فى رأيه فلسفة تقدمية لأنها لا تثبت الماهية الانسانية عند أية لحظة معينة من لحظات تطورها ، بل ان الانسان يمكنه ، فى كل لحظة ان يصبح على خلاف ما هو عليه ، ومن ثم فان الانسان لا يفهم الا فى حركته الدينامية . ولا يمكن ان يستوعب من خلال ما يكون عليه فى أية لحظة بعينها . وبعبارة أخرى فليس هناك حد فاصل بين تاريخية الانسان وبين تحقيق ماهيته . فحياة الانسان فى كل عصر معين تستهدف تحقيق شكل جديد ، ومن ثم فهي لا تتحقق كاملة فى أى شكل محدد من الأشكال التى تتخذها عبر التاريخ . او لنقل بلغة فلسفية ان الواقع والممكن متداخلان ، ومن المحال أن يفهم أحدهما من دون الآخر .

يفترض أنها تسرى على العصور اللاحقة جميعا ، بل يجب ان يتامل النظرية ذاتها فى ضوء التداخل الذى تقول به بين الواقع والممكن . وفى هذه الحالة - اى حين نطبق على الماركسية معيارها الخاص - يصبح من الضرورى ان نعيد تفسيرها فى ضوء الظروف الدائمة التغير ، وان تخضع ماركسية القرن التاسع عشر لتقد مستمد من ظروف القرن العشرين .

لقد كانت الماركسية التقليدية تفسرنا نقاضا اساسيا هائلا يقوم فى قلب المجتمع الرأسمالى ، ويهوى الظروف الموضوعية للانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ، هو التناقض بين : (١) طبقة من اصحاب الاعمال تتزايد قوتها ، وتعمل دائما على زيادة الانتاج من أجل بكديس ارباحها ، وتتركز فيها بالتدريج السلطة الاقتصادية التى تندمج مع السلطة السياسية ، وتحول آخر الامر الى رأسمالية الدولة ، (٢) وطبقة عمالية تزداد فقرا نتيجة لحرص الرأسمالية على ضمان ارباحها ، ولكنها تزداد فى الوقت ذاته وعيا بوضعها الطبقي ، وبأنها هى القادرة على تحقيق الثورة وعلى تجسيد آمال البشرية فى مستقبل أفضل ، ومن ثم فانها تعمل على تنظيم نفسها بطريقة واعية محكمة تكفل لها تحقيق هدفها فى الثورة العالمية .

على ان المسار الفعلى للاحداث ، منذ بداية القرن العشرين ، قد سار فى اتجاه مختلف عن ذلك كل

فى الماركسية اذن نجد التطلب المضاد لعالم الماهيات الاولية الساكنة ، الذى يتم فيه تمديد حقيقة الانسان - فضلا عن حقيقة الاشياء مرة واحدة وإلى الأبد . فهى فلسفة تؤكد لنا ان البنائات التى يمكن ان تفهم من خلالها حقائق المجتمع لا تفهم فى اية لحظة الا فهما جزئيا ، ومن ثم فان تجاوز الواقع الراهن لهذا امر لا بد منه من أجل فهم حقيقته المتطورة . هذه الحقيقة المتطورة هى التى تدفع المجتمعات البشرية فى حركة لا تتوقف ، تستهدف على الدوام ازالة المناقضات التى تقتضيها كل مرحلة من مراحل الانتاج ، وترمى آخر الامر الى فهم الانسان من خلال ما يستطيع ان ينجزه ، لا من خلال ما انجزه بالفعل .

هذا الفهم للماركسية - الذى كان فى اساسه فهما هيكليا - كان يعنى ان النظرية الماركسية ذاتها لا يمكن ان تكون تعبيرا عن حقائق اولية ، وانما هى تصديق اساسا على مرحلة معينة من مراحل التطور ، هى مرحلة النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

فالماركسي المخلص - فى نظر ماركيز - لا بد ان يطبق معيار التطور والتاريخية والتجدد الدائم على النظرية الماركسية ذاتها ، وفى هذه الحالة يتعين عليه ان يمتنع عن تثبيت هذه النظرية فى « عقيدة » جامدة

الاختلاف . فالبلاذ الراسمالية الكبرى لم تزود فيها حدة التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين ، ومن ثم فقد اخذت تتباعد عن تحقيق الظروف المؤدية الى قيام الثورة . والبلاذ التى قامت فيها تجارب اشتراكية مركزة - من حيث المبدأ - على النظرية الماركسية ، قد ابتعدت فى سلوكها الفعلى ابتعادا شبه تام عن اصول هذه النظرية ومبادئها ، ولم تحاول تطويرها على النحو الكفيل بمواجهة واقع دائم التغير .

وهكذا فان الواقع قد تجاوز النظرية الماركسية التقليدية ، سواء فى المجتمعات التى انكرتها او فى تلك التى اعترفت بها . ومن هنا كان من الضرورى - فى رأى ماركبوز - القيام بمراجعة لهذه النظرية فى ضوء الظروف الراهنة . ولقد قام هو ذاته بهذه المراجعة ، ولكن حصيلتها النهائية لم تكن فى واقع الامر تعديلا للنظرية ، بل تغييرا شاملا لها ، واستعاضة عنها بنظرية خاصة به ، يعتقد انها اكثر ملاءمة لواقع العالم المعاصر ، وهى نظرية لم يحتفظ فيها من الماركسية الا بالمبدأ العام الذى اشرنا اليه من قبل : واعنى به ان ماهية المجتمع الانسانى لا تنفصل عن تاريخه ، وان الواقع - فى اية مرحلة من مراحل التطور - لا يفهم الا فى ضوء امكاناته الكامنة التى لم تتكشف بعد ، والتى يتعين على كل من يتصدى لدراسة المشكلات الاجتماعية ان يضمها فى اعتباره عند اى تحليل يقوم به للوضع الراهن .

أ - نقد المجتمع الراسمالى :

كان القهر ، ومازال ، حقيقة اساسية من صفات المجتمع البشرى . تمسير ان اشكال هر قد اختلفت باختلاف المصور ، ويمكن القول اعجب انواع القهر واقواها تسلطا هى تلك التى رس فى عصرنا الحالى . ففى العصور الماضية كان يمارس القهر والسيطرة طاغية او حاكم مطلق ، يعترف صراحة بان تصرفاته لا تقوم على اساس من العقل او المنطق بل على اساس من الانفصالات الوقتية العابرة . اما فى المجتمع الصناعى ، الذى بلغ اقصى درجات تقدمه فى البلاذ الراسمالية الكبرى ، ولا سيما الولايات المتحدة ، فان الطغيان يمارس على اساس من المعقولة التامة ، وفى ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات ، دون ان تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد او اهواء سلطة عنيدة (١٢) .

ومن ناحية اخرى ، فان التسلط على الانسان لم يكن حتى عهد قريب ، بل حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية على وجه التحديد ، يمتد بحيث يهدد حرية الانسان الداخلية ، بل كانت هذه الحرية تعد اساسية لدى الفرد ولا يحاول المجتمع المساس بها . « فلم تكن القوى الانتاجية قد بلغت بعد مرحلة التطور التى اصبحت فيها بيع نواتج العمل الاجتماعى يقتضى تنظيميا للحاجات

أن المجتمع الصناعى الحديث ، الذى يقتضى تنظيمه اداريا بالغ الدقة والاحكام ، يسيطر على الانسان بنفس اساليب الادارة المحكمة التى يسيطر بها على عملية الانتاج وتترتب على هذه السيطرة انواع من الاغتراب العلى والثقافى ، تشكل دعامة اساسية للسيطرة الاقتصادية فى نفس الوقت الذى تعد فيه نتيجة لها .

فالانسان الحديث يستعبد باسم العقل - نفس العقل الذى يقوم بتنظيم الانتاج وتوزيعه فى العالم الراسمالى والا كان هذا الاستعباد قائما على العقل ، ومرتبطا بالازدهار الاقتصادى الذى تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة ، فقد غدا - لأول مرة فى تاريخ البشرية - استعبادا مقبولا ، بل استعبادا يحرص عليه ، ويدافع عنه ، ضحاياهم . ذلك لان هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعى ، ومن ثم فانهم هم الذين يحافظون عليه ، ويعملون على ضمان استمراره . والواقع ان الادارة ، التى تتحكم فى العمليات الاقتصادية ، اصبحت فى عصرنا الحاضر اكمل وسائل السيطرة على البشر والتحكم فيهم ، بحيث غدت افضل المجتمعات ادارة هي اكثرها عبودية . ولقد اصبح من الضرورى فى عصرنا هذا ان ترتبط عملية الترشيد المتزايد الانتاج باستعباد متزايد للانسان ، ويزداد هذا الاستعباد فظاءة حين لا يتخذ صورة السيطرة الصريحة ، بل يظهر فى صورة ادارة منظمة فحسب ؛

والرغبات ، حتى العقلية منها . . فعندما كان المجتمع البورجوازى على مستوى منخفض من حيث قواه الانتاجية ، لم تكن توافرت لديه بعد الوسائل التى تتيح له التحكم فى الروح والعقل الا اذا شوه هذا التحكم ووصمه عن طريق العنف الارهابى . اما انيوس فان التحكم النام ضرورى ، ووسائله متوافرة - الارضاء الشامل للجماهير ، وابحاث التسويق ، وعلم النفس الصناعى ، ورياضيات العقول الالكترونية ، وما يسمى بعلم العلاقات الانسانية . وبفضل هذه الوسائل كلها يتم تحقيق الانسجام والتناسق بين الفرد والرغبات الضرورية للمجتمع ، اى بين الاستقلال والخضوع ، بطريقة غير ارهابية ، ديمقراطية ، تلقائية آلية « (١٣) . الجديد ، اذن ، فى نوع القهر الذى يمارس على الانسان فى مجتمعنا انه اولا قهر عقلى منطقى ، يندمج تماما مع المقومات الاساسية للتنظيم الاجتماعى ، وليس عقبة فى وجه هذا التنظيم او حالة انحراف انفعالى عابرة وانه ثانيا قهر يمارس على الانسان كله ، على حياته الباطنة وعلى تفكيره وعقله وعواطفه بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وانتاجه وعلاقاته الاجتماعية . وتلك ، فى الواقع ، هى قصة القضاء على انسانية الانسان فى المجتمع الصناعى الحديث . فلنتابع من خلال كتابات ماركيز ، وخاصة كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » ، بعض تفاصيل هذه القصة .

ذلك لانه بطالب لنفسه عندئذ ، باسم السعى الى مزيد من التنظيم ، وباسم العقل والترشيد ، بسلطة اعظم ، وبمجال أوسع للقهر والتسلط .

وهكذا يرتبط القهر المتزايد بالارتفاع الكبير فى مستوى المعيشة - فى المجتمع الصناعى المتقدم - بعد ان كان من قبل يرتبط بالفقر والعجز عن تلبية الحاجات الضرورية . كما يرتبط ذلك القهر بسيادة العقلانية ، بل وبالسعى الى الحرية ، وكأننا هنا ازاء مظهر من مظاهر « دعاء العقل » وخداعه ، على نحو ما تحدث عنه هيجل فالعقل يخذل ذاته ، ويقع فى شرك تصويبها لنفسه حين يحل محل التنظيم العقلانى وسيلة لممارسة الاضطهاد على ضحايا يقبلون اغترابهم عن طيب خاطر ، ويعملون باخلاص على دعم الظروف التى تزيد من اضطهادهم ، وحين ينظم حكم الحرية على نحو يقضى فيه نهاما على اى احتمال لظهور الحرية (١٤) .

ولنضرب مثلا لهذا الخداع الذاتى الذى يمارسه العقل فى المجتمع الصناعى المتقدم : فالتهديد بالفناء الذرى ، فى عصرنا الحالى يستخدم فى المحافظة على نفس القوى التى تسبب هذا التهديد ، بحيث تنصرف الجهود كلها الى درء الخطر والاقبال من التهديد ، لا الى ازالة الاسباب المؤدية اليه ، وتقوم الدول سلميا بانتاج وسائل

الدمار ، ويشرى المجتمع ويزداد قوة وضخامة بفضل محافظته على الخطر ، والحياة على حافة الهاوية . ولا جدال فى ان هناك لا معقولية واضحة فى هذا السلم الذى يحافظ عليه بالتهديد المستمر بالحرب .

على ان ابرز صفات هذا المجتمع الصناعى المتقدم هى قدرته الفائقة على امتصاص قوى السخط والتمرد فى داخه ، وتحويلها الى قوى تعمل على ابقاء الوضع القائم وتجاه نفسها مصلحة فى استمرار هذا الوضع . هذا هو الجديد فى عصرنا الحاضر بالقياس الى العصر الصناعى الاول فى القرن التاسع عشر . فالطبقتان المتضادتان ، البورجوازية والبروليتاريا ، اصبحتا اهماما معا مصلحة فى الإبقاء على الأوضاع الراهنة : بحيث لم تعد الطبقة العاملة ، فى المجتمع الرأسمالى ، أداة او واسطة للتغيير الاجتماعى . وتحقق السيطرة فى المجتمع « ذى البعد الواحد » عن طريق استبعاد كل امكانية لاحداث تغيير كفى فى الأوضاع . وذلك بادماج المتراضين (أى الطبقة العاملة) فى النظام ، واستيعاب المجتمع لكل من يستطيع - نظريا - ان يضع النظام السائد موضع الشك والتساؤل . ففى المجتمع الرأسمالى المتقدم يتحول المعارضون الى مستهلكين لنفس نواتج هذا المجتمع ، وبذلك تكون لهم مصلحة مباشرة فى استمرار النظام ، لانه يلبى حاجاتهم الاساسية ، ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام . وبذلك تكتمل حلقات

السيطرة ، حين يصل التنظيم الاجتماعى الى تلك المرحلة التى يستوعب فيها داخله كل امكانات الاحتجاج والمعارضة والتمرد .

والواقع ان الوفرة التى تحقّقها التكنولوجيا الحديثة تجعل التشكك فى الوضع الراهن أو التمرد عليه أمراً لا معنى له . وبفضل هذه التكنولوجيا المتقدمة يتجه النظام الرأسمالى الحديث الى ان يكون « شموليا » - لا بمعنى انه قائم على الارهاب ، اذ ان هناك نوعاً من الشمولية غير القائمة على الارهاب ، يتمثل فى التحكم فى حاجات الناس وصيغها بصيغة نمطية بهدف خدمة المصالح القائمة . هذه الشمولية لا تتحقق على يد حزب سياسى معين ، كالحزب النازى قبل الحرب العالمية الثانية مثلاً ، بل تحقّقها طريقة معينة فى الإنتاج والتوزيع ، يمكن ان تسود فى ظل نظام (تعددى) (كالنظام الأمريكى) يسمح نظرياً بحرية الصحافة وتعدد الاحزاب ، الخ . . ونتيجة لهذه الشمولية يستغرق النظام الانتاجى الفرد بأكمله . فالفرد يندمج فى مجتمعه اندماجاً كاملاً ، لا يسمح له بان يحتفظ لنفسه ببعد داخلى أو باطنى خاص به ، بل يصبح « ذا بعد واحد » ، هو البعد الذى يريده النظام الاجتماعى القائم ، والذى يتوحد به توحداً تاماً . ومن الجدير بالذكر ان عملية التوحد التام بين الفرد والمجتمع ، تناظر ما نجده فى المجتمعات البدائية ، حيث لا يكون للفرد أى بعد سوى البعد الاجتماعى . وهكذا بدور

لتاريخ دورة كاملة : من التوحد الى التمايز ثم التوحد مرة أخرى ، ولكن على مستوى أعلى . ولا جدال فى أن فقدان البعد الذهنى الباطن يعنى ضياع القدرة على معارضة النظام القائم ، واستخدام ملكة الرفض والنفى والنقد ، التى هى الملكة الاصلية لتقلل البشرى . وبذلك يطلع الانسان بأكمله فى عملية الإنتاج التى تستهدف أولاً واخيراً دعم المصالح القائمة وزيادة فعاليتها .

« ان المنتجات ذاتها ، ووسائط الاعلام الجبارة ، والساح المخصصة للسكن والملبس والماكل وأدوات الترفيه البارعة ، تحمل معها انجاهات وعادات مفروضة مقدماً ، وتؤدى الى استجابات ذهنية وانفعالية تربط المستهلك بالمنتج وبالمجتمع ككل . فالمنتجات تسيطر وتبت عقيدة معينة . وتبعث وعياً زائفاً لا يدرك احده زيفه . وبانتشار نفع هذه المنتجات بين طبقات اجتماعية اوسع . تصبح عقيدتها اسلوباً فى الحياة ، لا مجرد دعاية ويجارب اسلوب الحياة هذا كل دعوة الى التغير الاجتماعى . ونتيجة لانعدام افكار التغير . يصبح الفكر والسلوك ذا بعد واحد ، ترفض فيه الافكار والامانى التى تتجاوز نطاق ما هو موجود » .

فى مجتمع كهذا يطرأ تغير اساسى على طبيعة كل من الطبقتين الرئيسيتين فى المجتمع : الطبقة الرأسمالية ، والطبقة العمالية ، ولا تمرد أى منهما تحمل ملامح التحليل

التقليدى للطبقات الاجتماعية كما شاع فى القرن التاسع عشر ، على يد ماركس بوجه خاص .

الطبقة الرأسمالية ، تقليديا ، طبقة ليبرالية بطبيعتها تزدهر فى ظلها الحريات البورجوازية المعروفة : حرية الرأى ، والكلام ، والتجمع ، وتكوين الاحزاب والمعارضة الخ .. وتلك هى المزايا التى جعلت المرحلة الرأسمالية تمثل تقدما كبيرا بالنسبة الى المرحلة الاقطاعية السابقة عليها . غير ان هذه المزايا ، فى المجتمع الرأسمالى المتقدم تلتغى نفسها بنفسها ، بل تتحول الى عيوب . فالتعددية ، التى تتمثل فى وجود كثرة من الآراء والاتجاهات والاحزاب ، تتحول بالتدرج الى واحدة ، ولا يبقى منها فى النهاية الا مظهرها الخارجى ، فيكون هناك مثلا حزبان - او أكثر - ولكن المواقف فى نهاية الامر واحدة ، والعناصر المشتركة غالبية على عناصر الاختلاف ، لان الكل مهما اختلفوا فى التفاصيل الشككية - متنفذون على محاربة أى تغيير كفى حقيقى يراد ادخاله على المجتمع .

فماذا يكون اذن موقف مجتمع كهذا من مبدأ « التسامح » ، الذى هو مبدأ أساسى فى الرأسمالية التقليدية ؟ ان هذا المجتمع يظل يقبل المبدأ ذاته ، ولكنه يحوله ببراعة شديدة الى سلاح للمحافظة على كيانه والقضاء على كل معارضة حقيقية . وقد تتبع ماركيز عملية التحويل والتزييف هذه ببراعة فى المقال الذى

الفه فى كتاب مشترك يحمل عنوان « **نقد التسامح الخالص** » ، فاكد ان التسامح المطلق الذى يسمح فيه لكل رأى بالتعبير عن نفسه ، بحيث يتساوى الحق والباطل ، والصحيح والمزيف والبناء والهدام ، والتقدم والرجعى ، هو سلاح يخدم الرأسمالية ولا يلحق بها أى ضرر . ففى ظل هذه المساواة المطلقة تضع قضية التقدم الانسانى وتزييف ، ويتميع الموقف العام للمجتمع ازاء هروب الاختيار العديدة التى يتعين عليه أن يتخذ قرارا بينها .

وعندما يكون الرأى العام مسمما بفعل وسائل الاعلام التى يملكها او يسيطر عليها النظام القائم ، ويكون لدى الجمهور رأى جاهز سلفا فى المسائل الكبرى - رأى يتفق مع ما تريده « المؤسسة Establishment

ف عندئذ تضع قيمة الحرية المطلقة التى تتمتع بها الصحافة مثلا ، ولا يكون هناك جدوى من عرض الرأى والرأى المضاد ، لان اذهان الجماهير مهياة سلفا لقبول ما يتفق مع موقف النظام القائم ، بحيث لا تكون هناك منافسة حقيقية بين الرايين . وهكذا يخفى وراء هذا التسامح المطلق عدم تسامح اضطهادى ، ويظهر شكل جديد ، فريد ، من اشكال القضاء على الحرية : هو ذلك الذى تنعدم فيه الحرية نتيجة لعملية منح الحرية ذاتها ويزيد . فيه القمع كلما ازداد التسامح .

أما الطبقة العمالية فان التفسير الذى يطرا عليها ، فى المجتمع الرأسمالى المتقدم ، أخطر بكثير . فالمفروض «

حسب النظرية الماركسية التقليدية، أن هذه الطبقة تزداد فقرا على الدوام كلما ازداد الإنتاج الرأسمالي واشتدت المنافسة بين المنتجين ، إذ أن القيمة الفائضة تنقص ، ولا بد أن يأتي هذا النقص على حساب العمال ، لا على حساب أصحاب الأعمال . وهكذا يشتد التنافس بين الرأسماليين الذين يزدادون قوة وسيطرة وثراء ، والعمال الذين يزدادون فقرا وسخطا على أوضاعهم . ويؤدي هذا التنافس الى ظهور وعى طبقي لدى العمال ، يدفعهم الى تنظيم أنفسهم سياسيا ، حتى يصل هذا الوعى ، فى حالة وجود تنظيم سياسى محكم ، الى مستوى العلو على الذات ، اعنى أن الطبقة العمالية لا تكتفى بالعمل من أجل اصلاح أوضاعها الطبقيّة الخاصة ، بل تنظر الى نفسها على أنها ضمير الانسانية كلها ، وعلى أنها الطبقة القادرة على تخليص البشرية من مظاهر الظلم والشفاء .

هذا هو الوضع الذى تفترضه الماركسية فى صورتها التقليدية . ولكن التطور الفعلى الذى حدث فى المجتمع الرأسمالى ، منذ مطلع القرن العشرين بوجه خاص ، أدى الى ادخال تغيير جذرى على الطبقة العاملة وموقفها من النظام الرأسمالى القائم . وكان من أهم اسباب هذا التغيير عاملان رئيسيان طرأ على النظام الرأسمالى خلال هذه الفترة : أولهما قدرة هذا النظام على تحقيق نوع من الاستقرار يجنبه الازمات والتقلبات المفاجئة . وكان ذلك واضحا منذ اللحظة التى دخلت فيها الرأسمالية المرحلة

الاحتكامة ، حين حل التنافس المنظم محل التنافس العشوائى الحر ، وأصبحت المييطرة لكراتلات وترستات تجمع بين عدد كبير من المنتجين الذين كانوا من قبل متنافسين ، وحدث اندماج بين الخبرة المالية والخبرة الهندسية ، وبين رجال السياسة ورجال الأعمال ، أى بالاختصار ، حين انتقلت الرأسمالية من مرحلة المشروع الفنى - المغامر الى مرحلة النظام المستقر الذى يسيطر - عن طريق الاقتصاد - على كافة مرافق المجتمع . واما العامل الثانى فهو تأثير التكنولوجيا الحديثة ، التى أدخلت على العمليات الإنتاجية تحسينات ، فى السكم والكيف ، لم يكن من الممكن التنبؤ بها ، وانسحب تأثير هذه التحسينات على العمل اليومى الذى يمارسه العمال مما أدى الى الأقلال باستمرار من مجهودهم الجسمى ، وإلى ازالة الفوارق بالتدرج بين العمل اليدوى وبين العمل المكتبى ، أو بين أصحاب « الياقات الزرقاء » وأصحاب « الياقات البيضاء » . ففى المصنع الذى تدار آلاته بطريقة التسيير الذاتى (الأتمتة) automation لا يعود العامل هو ذلك الانسان المجهد الكادح الذى تحدث عنه ماركس ، ولا يعود الألم الجسمى والشفاء جزءا لا يتجزأ من حياته ، ومن ثم كان من الضرورى أن تقل ، ثم تختفى ، أسباب تمرده .

فاذا أضفنا الى ذلك قدرة التكنولوجيا الحديثة على الإنتاج الوفير ، الذى يعود جزء منه الى العمال فى صورة

ب - نقد المجتمع السوفيتى :

يكشف تحليل ماركيز للمجتمع الرأسمالى ،
بوضوح ، عن اعتقاده باستحالة حدوث
تغيير ثورى فى هذا المجتمع على يد القوى الراحنة
التي تسيطر على هذا المجتمع . وهكذا كتب على الانسان
العامل فى هذا المجتمع ان يظل عبداً راضياً ، مرتاحاً ،
يعمل - يوعى او بلا وعى - على احكام سيطرة القائمين
باستعباده .

ولقد كانت التجربة السوفيتية ، فى العقد الثانى من
هذا القرن ، مبعث الامل لدى الكثيرين فى ان يظهر نظام
آخر تختفى فيه نهائياً مظاهر الاستغلال ، وتزول فيه
اساليب السيطرة المادية والمعنوية على الانسان ، وتحقق
فيه - لأول مرة - حرية حقيقية البشر . ولكن ماركيز
يعتقد ان هذه التجربة لم تحقق شيئاً من هذه الاهداف
وانها . على العكس مما تدعى ، قد تنكرت للمبادئ الاصلية
التي قامت من اجل وضعها موضع التنفيذ .

ومن الجدير بالملاحظة ان ماركيز ، فى نقده للتجربة
السوفيتية ، يحرص على ان يؤكد انه لا ينقد التجربة
الاشتراكية فى ذاتها ، لانه يعتقد انه اشتراكى على طريقته
الخاصة . بل انه لا يوجه هجومه الى الماركسية ، وانما

مستوى معيشة مرتفع يساعد بدوره على دعم النظام
الرأسمالى ، لان مظهر ارتفاع مستوى المعيشة هو ان
يشترى العمال منتجات المجتمع الرأسمالى ويكونوا اداة
من ادوات تصرفها - امكننا عندئذ ان نفهم كيف ان
العمال أصبحوا ، فى المجتمع الصناعى المتقدم ، وسيلة
لدعم النظام القائم وأصبحت عملية الانتاج ، التي ترفع
مستوى معيشتهم ، هى نفسها العملية التي تعمل على زيادة
اندماجهم فى هذا النظام ، وبالتالي على
زيادة خضوعهم له . وبالاختصار ، فقد أصبحت للعمال
فى مثل هذا المجتمع مصلحة فى بقاء النظام وازدهاره ،
ومن ثم فقد تم - بطريقة سلمية بحتة - تقليص اظافرهم
الثورية ، والقضاء على روح التمرد والثورة فيهم .

هذا على المستوى الواعى ، اما على المستوى غير
الواعى ، فان هذه التكنولوجيا الحديثة ذاتها تسهم فى
انتاج نوع خاص من الثقافة يعمل بدوره على توطيد اركان
النظام القائم ، اذ ينشر بين الطبقة العاملة قيم الرضوخ
والاستسلام ، ويقدم اليهم فى اوقات فراغهم ترويحاً
سطحياً تنفصل فيه الامانى التخديرية التي يريد النظام
أن يبثها فى النفوس ، مما يترتب عليه اضعاف موقف
الرفض أو السلب لدى العامل ، بحيث يختفى نهائياً عن
الطبقة العاملة مظهرها القديم الذي كانت تعمد فيه
« النقيض الحى » للمجتمع القائم .

يهاجم شكلا معيننا من اشكالها ، هو الماركسية السوفيتية على التخصيص (باعتبارها اقدم التجارب الاشتراكية واشدها رسوخا ، وبوصفها القوة الكبرى المقابلة للراسمالية المتقدمة كما تتمثل فى الولايات المتحدة) . ذلك لان لدى ماركيز تفسيره الخاص للماركسية ، الذى يؤمن بان التطبيق السوفيتى قد ادى الى تشويهه . ومن هنا كنا نجد فى كتاباته ، ولا سيما كتاب « الماركسية السوفيتية » ، ميلا الى المقارنة الدائمة بين التجربة الامريكية والتجربة السوفيتية . واصرار على تأكيد وجود أوجه شبه قوية بين النظامين ، على الرغم مما بينهما من تضاد ظاهرى ، ومحاولة مدحمة لاثبات ان « الجبهة السوفيتية » ليست على الاطلاق افضل من « الجبهة الامريكية الراسمالي » ، بل انها تتضمن كل عناصر التقدم والاستبداد والتحكم فى الانسان ، التى ينطوى عليها المجتمع الراسمالي (مضامير اليسار - بالمجس - ان الاستبداد فى حالة هذا المجمع الأخير يعارض فى اطار ظاهرى مخفف من الحريات الليبرالية . ومن خلال اغراق الطبقة الثورية المحتملة فى الدم الاستهلاكية التى يفتقر اليها ، غنى معظام الاحيان ، من يعيشون فى ظل النظام السوفيتي) .

ان النظام السوفيتى كان يستهدف من الثورة إعادة تشكيل المجتمع وفقا لمقتضيات العقل ، وازالة التناقض بين الطابع الاجتماعى لعملية الانتاج (وهو طابع لا بد من

لان عملية الانتاج تفترض بطبيعتها اشتراك صاحب العمل بالآلة والعامل بقوته والمجتمع بأسره فى انتفاعه من الناتج) والطابع الفردى لملكية الثروة - وتلك هى الأهداف الفعلية للنظرية الماركسية فى صورتها الأصلية . ولكن الذى حدث بالفعل هو ان النظام السوفيتى اخذ يتباعد بالتدريج عن التعاليم الماركسية ، حتى أصبح نظاما قائما بذاته ، ينبغي ان يحكم عليه بمعزل عن النظرية الأصلية التى ظهر فى ظلها . ومع ذلك فقد ظل يستخدم الصيغ الماركسية التقليدية كشعارات سحرية يخلب بها الباب المواطنين ، ويخدر بها عقولهم حتى تنتشر بينهم روح المسيرة والرضوخ ، وهى نفس الروح المميزة لانسان المجتمع الراسمالي المتقدم .

ولقد وقع النظام السوفيتى فى فخ السعى الى التفوق الانسانى ، فكانت النتيجة ان تكررت فيه نفس الاخطاء التى تولدت عن هذا السعى فى المجتمع الراسمالي . فالهدف الذى يتجه اليه المجتمع السوفيتى ، بكل قواه ، هو تجاوز معدلاته الانتاجية باستمرار حتى يلحق بالغرب ثم يتفوق عليه . وحين تصبح الزيادة الانتاجية غاية قصوى ، يتحول الانسان ذاته الى مجرد اداة لتحقيق الهدف الاسمى ، وتخضع جميع الاعتبارات الانسانية لتنفيذ التخطيط الشامل . ومن الضرورى ان يؤدي استهداف الزيادة الانتاجية الى وضع نظام ادارى يتسلط على كافة جوانب الحياة . فهنا تصبح السيطرة لكبار

غير المنظور . وهى أقوى الوسائل التى يستخدمها البيروقراطيون الاقتصاديون والسياسيون فى السيطرة على المجتمع ، والحيلولة دون اشتراك الأفراد مباشرة فى تنظيم انتاجهم بصورة تكفل لهم الشعور عن وعى بشمرة جهدهم .

وهكذا يسهم التخطيط الشامل فى زيادة سلطان الترشيح التكنولوجى ، ويشكل بدوره سلاحا من اسلحة الارهاب والقضاء على تلقائية الفرد ، ويتقارب النظام السوفيتى مع الرأسمالية المتقدمة فى خلق انسان ذى بعد واحد ، هو البعد الذى تحتاج اليه الخطة ، والذى يسهم فى تحقيق المعدلات الانتاجية المطلوبة ، دون اعتبار لآى عامل آخر .

بل ان الصراع بين النظامين السائدين فى البلدين الكبيرين : الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة ، هو ذاته عامل يؤدى الى تثبيت الأوضاع غير الانسانية فى كلا النظامين . فالمفروض ان هذا الصراع جزء من الديالكتيك التاريخى الذى يؤدى ، فى نهاية الامر ، الى ازالة التناقض بين النظامين لصالح تقدم الانسانية ، بحيث لا يحتفظ من النظامين الا بما يسهم فى خلق اوضاع افضل . ولكن الذى يحدث بالفعل عكس ذلك : فالاتحاد السوفيتى يعجز عن الموازنة بين الاساس

رجال الادارة ، اى البيروقراطيين ، ولكبار الفنيين المختصين فى العمليات الانتاجية ، اى « التكنوقراطيين » ويضيق الانسان نفسه ويفترق بين هؤلاء واولئك . فالفرد العامل ، الذى ينتج مباشرة ، تقوم بينه وبين السلطة حوائل وحواجز ، تتمثل فى مجموعات كبيرة من المديرين والفنيين الذين يملكون زمام السيطرة على كل الامور ، بحيث يتحول هذا العامل الى وسيلة فى يد قوى اعلى منه . كما هى الحال فى النظام الرأسمالى - لا الى غاية فى ذاته ، كما كان المأمول فى الماركسية الاصلية . ان العامل فى ظل الرأسمالية يفترق حين يعجز عن الاهتداء الى ذاته ، والى الهدف من عمله ، فى ظل قوى لا شخصية مجهولة ، هى قوة راس المال ، وتقلبات « السوق » ، والمضاربات ، وكلها قوى تؤدى الى تحويل حصيلة عمله فى طرق ومسالك لا يعرف عنها شيئا ، والى التصرف فيها على نحو لا دخل لارادته فيه . ومثل هذا يحدث فى النظام السوفيتى ، وان اختلف نوع القوى التى تسبب هذا الاغتراب . فاساس الاغتراب فى هذه الحالة هو « الخطة » التى تشكل بدورها عاملا لا شخصيا مجهولا ينبغي ان يخضع له كل فرد فى المجتمع وان لم يكن يستطيع ان يحدد نوع الالتزامات التى ستفرضها عليه ، او ان يتنبأ بما ستلقيه عليه من مسؤوليات . ان الخطة نوع من التنظيم الاعلى الذى يفرض على كل فرد ، ويمارس على الجميع نوعا من الارهاب

لها (بمكس ما كان متوقعا) . فكلما أحرز الاتحاد السوفيتى تقدما فى مجال ما ، استقلت الرأسمالية هذا التقدم فى شحذ قواها من أجل احراز تقدم مناظر ، او من أجل الاحتفاظ بتفوقها . كذلك فان حدة المنافسة افادت فى استمرار اقتصادات الحرب فترة أطول مما ينبغي بعد انتهاء الحرب ، ومن المعروف ان الرأسمالية هى المستفيدة دائما من توجيه الاقتصاد فى خدمة الأغراض الحربية . ويمكن القول بوجه عام ان وجود « العدو » هو جزء من الأسلوب الدفاعى الذى يحى به النظام الرأسمالى نفسه ، ويحافظ به على وجوده . وكما افلحت الرأسمالية فى تحويل التناقض بينها وبين الطبقة العاملة فى الداخل لصالحها ، كذلك افلحت فى تحويل التناقض بين المعسكرين الدوليين فى اتجاه تعبئة قواها الخاصة واسكات صوت المعارضة فى داخلها وتحقيق الازدهار فى اقتصادها . وهكذا يكون من الضروري لها ان تحتفظ بصورة « العدو » حية امام الشعب حتى تحافظ على استغلالها له ، أى انها تحول التناقض الى سلاح يخدمها ويساعد على بقائها بدلا من ان يسهم فى هدمها (١٥) .

الأيدىولوجى النظرى لسياسته ، وبين الواقع الفعلى الذى يظهر بمزيد من الوضوح يوما بعد يوم . فهو ، على المستوى النظرى ، لا يزال ينظر الى البروليتاريا على انها طبقة واحدة ينبغي ان تتحد كلها ، بغض النظر عن اية اختلافات فى المستوى الاقتصادى للقضاء على استغلال النظام الرأسمالى . وفى مقابل هذه النظرة « الدولية » الى الطبقة العمالية ، يشهد الواقع بحدوث تحول أساسى فى البروليتاريا ، جعل جزءا كبيرا منها يتحول الى فئة غير ثورية مندمجة فى النظام الرأسمالى المستغل على نحو يوحى بوجود اتحاد فى المصالح بين العمال وبين بقاء النظام القائم . وهكذا نرا على فكرة « التناقض » بين العمال والرأسماليين تغير أساسى ، لم تعترف به الأيدىولوجية السوفيتية نظريا . ومما يزيد الأمر تعقيدا ان الممارسة السياسية للاتحاد السوفيتى ، بوصفه دولة (لا بوصفه نظاما يطبق أيدىولوجية معينة) تضطره الى الاعتراف - ولو بصفة جزئية - بهذا الواقع القائم ، وبأن الصراع الدولى ليس صراعا بين طبقتين متناقضتين يتخطى حواجز السياسة القومية ، وانما هو الى حد معين على الأقل ، صراع بين « دول » لها مصالح متكاملة محددة .

اما فى الجانب الآخر فان الولايات المتحدة تستغل الصراع بينها وبين الاتحاد السوفيتى احسن استغلال ، بحيث أصبحت تجنى نفعاً من وجود هذه القوة المنافسة

مقومات الحضارة الحديثة

يحتل النقد السلبي الجانب الأكبر من تفكير ماركيز ويشغل العدد الأكبر من صفحات كتبه . وليس هذا بالأمر المستغرب ، إذ أنه لا يقتصر على نقد نظام بعينه ، بل أنه ينقد كل النماذج الموجودة ، سواء منها الرأسمالية أو الاشتراكية كما هي قائمة بالفعل . وهو يرى أن « أحادية البعد » هي مرض العصر ، أو هي المظهر الرئيسى لضحالة الإنسان وغفلته ، والانحراف والتشويه الذى طرا على حياته . فالإنسان « ذو بعد واحد » فى المجتمع الرأسمالى المتقدم ، وفى التطبيقات الاشتراكية الكبرى فى العالم المعاصر . إن البعد الواحد ، باختصار ، هو سمة الحضارة الحديثة فى أشد صورها تقدما واكتمالا . على أن ماركيز لا يقف عند حد تشخيص أمراض الحضارة الحديثة ، وإنما يمرض تصويره الإيجابى لحضارة أخرى تحقق للإنسان إبعاده المتعددة ، وتكتمل فيها مقومات الحياة الحقة . وبطبيعة الحال فلا بد لبلوغ هدف كهذا من مراجعة شاملة الطريق الذى ظل الإنسان يسلكه حتى اليوم ، وللأهداف التى ظل يبذل الجهد ويتحمل

على أن من الضروري أن ننبه ، بادىء ذى بدء ، الى أن ماركيز لا يستهدف دعوة الإنسان الحديث الى التنازل عن تقدمه الاقتصادى والتكنولوجى . فهو لا يشترط الى ذلك التمتع من المفكرين الذين يتادون بالعودة الى عصور ما قبل الصناعة وما قبل التكنولوجيا ، ويتصورون أن سعادة الإنسان الحقيقية إنما تكون فى العودة الى الارتباط المباشر بالطبيعة البريئة . بل أن المجتمع الإنسانى الذى يحلم ببلوغه يفترض وجود مستوى عال الى أبعد حد من القدرة الانتاجية ومن التقدم التكنولوجى . ولكن المهم فى الأمر أنه يدعو الى وضع هذه الاعتبارات الاقتصادية والفنية حيث ينبغى أن تكون : اعنى بوصفها وسائل تخدم غايات تعلو عليها - غايات لم تصل اليها ، ولا يمكن أن تصل اليها ، الإنسانية الحالية المكتفية بعالم الوسائل . فهدفه هو أن يتجاوز الانتاج والتكنولوجيا مع احتفاظه بهما ، اعنى البحث عن حضارة جديدة تستوعب الحضارة القديمة فى داخلها ، دون أن تلتفها ، بحيث تكون العلاقة بين القديم والجديد علاقة جدلية بالمعنى الهيجلى : فالجديد يلقى القديم لأنه يتجاوزه ولكنه فى الوقت ذاته يحتفظ به لأنه يشتمل عليه بوصفه جانباً من جوانبه . أو لنقل ، من زاوية أخرى ، أن العلاقة بين المجتمع القائم على الانتاجية والمجتمع الذى يشده ماركيز - والذى سنوضح تفاصيله بعد قليل - أشبه بالعلاقة بين هندسة اقليدس والهندسة اللا اقليدية ؛

العناء من أجل تحقيقها . ذلك لأن الإنسان الحديث كان يسلم بأمور معينة يظنها بديهية مع أنها قابلة للمناقشة، بل أنها ربما كانت أصل البلاء الذى يعيش فيه . ومعنى ذلك أن الحضارة الحديثة بأسرها تظن أن المبادئ التى تقوم عليها مطلقة ، مع أنها فى واقع الأمر مبادئ نسبية يمكن الخروج عليها ، وربما كان خلاص الإنسان الحديث يكمن فى مدى قدرته على تجاوزها .

إن الأسس التى ترتكز عليها الحضارة الحديثة هى زيادة الانتاجية والتقدم التكنولوجى . وهذه أسس تفرض مقدماً دون مناقشة . وهى تتخبط فى الانقسامات الأيديولوجية ، إذ أنها هى الفاية القصوى فى كل من النظامين الرأسمالى والاشتراكى كما يعيشان بيننا اليوم ويعتقد ماركيز أن التشخيص الحقيقى لمرض العصر الحديث هو أن الإنسان يعيش فيه متلهفاً على الانتاجية الزائدة ، لاهثاً وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة أبداً ، وبذلك يضع الوسائل موضع الغايات . ذلك لأن على الإنسان أن يدرك أن الانتاج والتكنولوجيا مجرد وسائل . وعليه أن يتساءل : لى غرض ينبغى أن أزيد من انتاجى ؟ وما هى الفاية التى سأستخدم من أجلها التجديدات التكنولوجية ؟ ومع ذلك فإن هذه الأسئلة ، على بساطتها ، لا تطرح فى العصر الحديث ، بل ينقاد الإنسان لرغبته العمياء فى التفوق فى سباق الانتاج والاختراع وكأنه مسوق بقوة قدرية غامضة قد تؤدى به فى النهاية الى حتفه .

التي لا تلزم إلا كلاً ، كما تدرك نفسيهما ، وهما
محاذ حالة خاصة منظمّة على محاذٍ معين ، وتصف
السا إمكانيات جديدة لم تكن تخطر على بال أنصار النسبة
التدبير .

أ - من ماركس الى فرويد :

كانت وسيلة ماركيزوز لرسم معالم
المجتمع الجديد هي أن يعيد تفسير أفكار
فرويد على نحو يتيح تعويض ما يفتقر اليه الفكر الماركسي ،
أو التوفيق بين تعاليم فرويد ، وبين آراء ماركس الشاب
مع مزجها معا بعناصر من نيتشه ، بحيث يصبح المركب
الناجئ ملائماً لروح العصر الحاضر .

ذلك لأن ماركس - في ظروف عصره الخاصة - قد ربط
بين تقدم الإنسانية وبين العمل ، بحيث أصبح من الأمور
المسلم بها فيما بعد أن حضارة الإنسان المعاصر في صميمها
حضارة عمل ، وأن الإنسان - في أحسن الظروف -
لا يستطيع أن يحيا حياة أفضل إلا بقدر ما يبذل في عمله
من جهد . ولقد كانت نتيجة ذلك أن تركز الاهتمام على
القيم العقلية التي تسبب ترشيد العمل في سبيل الوصول
الى إنتاج أوفر ، وعلى القيم الأخلاقية التي تسمح بتحقيق
توزيع عادل لثروة المجتمع . وخلال ذلك كله نسبت قيمة

« السعادة » ، التي تربط أساساً بحياة الإنسان
البيولوجية ، واغفلت مشاعر الإنسان الحسية وحاجاته
الحيوية ، وتركز الاهتمام على الحاجات العقلية
والاقتصادية فحسب . وعلى الرغم من أن ماركس قد
أشار الى عناصر أساسية يستحيل بدونها أن تحقق
الإنسانية تقدماً حقيقياً ، فإن عنصر « الفرزة » وتحقيق
الرغبات الحيوية كان مفقوداً تماماً في كتاباته ، إذا
استثنينا بعض الإشارات غير الواضحة في كتابات
الشباب .

ان الإنسان عند ماركس يظل دائماً الإنسان العامل ،
المنج ، وعلى قدر جهده يمكنه أن يحرز تقدماً . أما
الإنسان الحي ، بغرائزه وأرادته ونزوعه الى الحب ، فلا
مكان له في فكر ماركس . على أن ماركيزوز يؤمن بأن
القوى الانتاجية قد وصلت في مجتمعنا المعاصر .
بفضل التقدم التكنولوجي الهائل ، وتطبيق مبدأ التسيير
الذاتي (الاتمة) على نطاق واسع ، الى مستوى يسمح
للإنسان بأن يعود مرة أخرى الى الاستمتاع بحيويته ،
ويتيح له أن ينهل من منابع غريزته المتدفقة ، ليستعيد
تلك « السعادة » أو « اللذة » التي حرّمها إياها مجتمع
الإنتاج والعمل . لقد أصبح الإنسان قادراً على أن يشيد
عالمًا مزدهراً يتخلص فيه من العمل القاهر ، ويكتفى بعمل
اتسبه باللهو أو اللعب ، لكي يتفرغ للاستمتاع بغرائزه
الطبيعية ، لا على مستوى بدائي ، بل على أرفع مستوى

تتيح له الحياة الحديثة . ولنقل ، بلغة ماركيز ، ان فى استطاعة الانسان اليوم ان يستعفى عن حضارة العمل الشاق والصناعة بحضارة « الايروس » Eros مفهوما بهذا المعنى الواسع : اى بمعنى العودة الى المنابع الحيوية للانسان ، والاستمتاع بالفريضة الى جانب العقل ، واستعادة الحب الذى تجاهله المجتمع الصناعى او ابتذله شر ابتذال .

ان الانسان بحاجة الى ثورة جديدة تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية : ثورة تعيد اليه قيمة السعادة الحيوية وترد اليه وعيه بالفريضة واحساسه بالجمال . مثل هذه الثورة لا نستطيع ان نستشرش فيها بتعاليم ماركس (وان كانت هذه التعاليم تقدم فى الواقع الأساس الذى لا يمكن تحقيقها بدونها) . بل ينبغى علينا ان نلجأ ، من اجل استيضاح معالها ، الى فرويد .

ومن واجبا ان نثب التارىء الى ان ماركيز لا يبحث آراء فرويد وفى ذهنه ان يتعمق فى اساليب التحليل او العلاج النفسى . بل ان كتاباته عن فرويد ، وخاصة كتابه الهام « الايروس والحضارة » Eros et Civilisation تتخذ على الدوام وجهة نظر الفلاسوف . وفيلسوف الحضارة على وجه التخصيص . ومن هنا فانه لم يهتم كثيرا بمؤلفات فرويد التى تعرض نظرياته السلاجية ، بل كان اهتمامه مركزاً على كتابات فرويد ذات الطابع الحضارى والفلسفى .

فى هذه الكتابات عرض فرويد فكرة « الايروس » بوصفه الطاقة التى تكمن فى اصل كل حضارة . ذلك لان نمو الفرد ، اى انتقاله من الانانية الى الغيرية ، وكذلك نمو الانسانية ، يفترض مقدما عامل الحب ، سواء فى صورته الجنسية المباشرة ، او صورته المتسامية المحورة فنمو الفرد يتحقق حين يعمل الطفل حسابا للواقع وينظم سلوكه على اساسه ، بعد ان كان يبحث عن اشباعه المباشر ثم ادرك ما يضعه العالم امام هذا الاشباع المباشر من عقبات . ونمو المجتمع يتم باعلاء مماثل للطاقة التى لا تستطيع التعبير عن نفسها مباشرة ، بل تتخذ لنفسها تعبيرات غير مباشرة ، تتمثل فى المبادئ الاخلاقية والدينية ، وفى التعبير الفنى والادبى .

ومعنى ذلك ان الحضارة تفرض على الانسان الوانا من القبر ، وانواعا من التحريمات ، اى ان التحضر هو فى اساسه تغيير لطبيعة الانسان الاصلية ، وطرح لمبدأ اللذة المباشرة فى سبيل الخضوع للأمر الواقع . وكلما ازدادت الحضارة نموا : انتصر « مبدأ الواقع » على « مبدأ اللذة » وازداد التحكم فى الفرائز الطبيعية عن طريق النظم والقوانين . ومع ذلك فان مبدأ اللذة لا يختفى تماما ، وانما يظل يفصح عن نفسه فى صور غير مباشرة يحاول فيها التخلص من سيطرة مبدأ الواقع : كالعلم والخلق الفنى والخيال ، وهى صور ينبثق فيها المكبوت ويفصح عن نفسه . والمهم فى الامر ان المكبوت هو الثمن الذى

يدفعه الإنسان لقاء تقدمه الحضارى . وهكذا يظل الإنسان يعمل وينتج ، بدلا من أن يستجيب لدوافعه الطبيعية . ولا سيما الجنس ، ما دامت الموارد لا تكفى لعاشة افراد المجتمع بلا عمل . فالايروس اذا ترك وحده يمنع الإنسان من العمل ، ويحرم المجتمع من وسائل العيش ، ومن هنا كان لا بد من طرحه جانبا ، والتركيز على الانتاج والعمل . اى أن الايروس عاجز عن اقامة الحضارة ، ولذلك كان من الواجب انكاره اذا اراد المجتمع أن يقيم لنفسه حضارة مرتكزة على الجهد والعمل .

أن المجتمع ، فى رأى فرويد ، يحتاج الى الكبت لكى يبنى حضارته . وهذا رأى لا يملك ماركسوز أن يوافق عليه . وما اظن أن أحدا يستطيع أن يجادل فى الفكرة القائلة أن مجرد تكوين مجتمع يهمنى تناول الافراد عن قدر من حاجاتهم ورغباتهم المباشرة فى سبيل مبداءهم منهم . ولو أمعنا الفكر قليلا لتبين لنا أن نظرية العقد الاجتماعى ، بل نظريات الفلاسفة القدماء - وعلى رأسهم افلاطون - فى تكوين المجتمع، تنطوى على رأى مواز لرأى فرويد هذا . ولكن على المستوى الاجتماعى بدلا من المستوى النفسى . ولكن فرويد لا يكتفى بذلك ، بل يؤمن بأن عكس النفسية السابقة صحيح ايضا ، اى بأنه لا حضارة بدون كبت او قمع ، وبأن من المستحيل قيام حضارة بلا كبت . وهذا ما يعترض عليه ماركسوز .

ذلك لأن قضية فرويد تظل صحيحة صحة نسبية ،

اى انها تسرى على المجتمعات التى كان ضيق نطاق الانتاج فيها يحتم تعبئة كل الموارد من أجل العمل ، ويحتم بالتالى تجاهل الايروس . ولكن مجتمعتنا الحالى تظهر فيه ، لأول مرة ، بوادر تدل على امكان الاستغناء عن القمع ، واقامة حضارة لا تركز على الكبت ، تكون هى الحضارة « المطلقه » الوحيدة التى يمكن تصورها . ذلك لأن المجتمع الصناعى الحالى اصبح قادرا على تحقيق قدر هائل من الوفرة ، واصبح من الممكن ، عن طريق التقدم التكنولوجى الهائل ، وانتشار الآلية الذاتية (الاوتومية) ، أن يتوافر الاساس المادى الذى يتيح انتقال المجتمع الى شكل جديد للحضارة لا يعود فيه العمل الشاق ضروريا ، بل يتفرغ فيه الإنسان لتحقيق طبيعته الحيوية . فالآلات أصبحت قادرة على أن تسير بذاتها ، مع حد ادنى من التدخل الإنسانى ، وأن تنتج فى الوقت ذاته بوفرة لم يكن يحلم بها الإنسان فى أى عهد مضى . وعن طريق هذا التحول التكنولوجى الحاسم ، يستطيع الإنسان أن يتحرر من الاغتراب الذى يعانى فيه العمل المادى الشاق، وأن يكرس انتاجه الوفير لصالح قواه الانسانية ، ويحقق ذاته لأول مرة فى تاريخه الطويل .

ولكن الذى حدث بالفعل ، فى تاريخنا المعاصر ، هو أن الانتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع ، بل لزيادته ، ولا لاشباع حاجات الإنسان الحقيقية ، بل لاشباع نهم المنتجين الى الربح والى المزيد من الانتاج .

ويترتب على ذلك فائض من العمل المستتر غير الضروري ، كما يترتب عليه كبت رائد *sur-repression* للفرائز . والواقع أن هذا القهر يزداد كلما ازدادت بشائر التحرر ظهورا ، ولكنه في الوقت ذاته يكشف بوضوح عن التناقض الصارخ الذي يمزق حضارتنا الحديثة . ففي هذه الحضارة توجد ، كما قلنا ، جميع الامكانات التي تتيح قيام مجتمع لا يلجأ الى الكبت والقهر ، ولكن الواقع الفعلي الذي نلمسه فيها هو ازدياد القمع واحكامه وتحوله الى الصبغة العقلانية التي تزيد من فعاليتها . هذا التناقض بين الامكانات والواقع هو مظهر ديبالكتيكي للصراع بين السيطرة والتحرر ، وهو يدل بوضوح على أن الظروف أصبحت مهياة لادخال تغيير جذري على حضارة الانسان .

ولعل العامل الحاسم الذي يساعد على احداث هذا التغيير ، هو أن القمع قد أصبح في عصرنا الحاضر ، قمعاً ارادياً من صنع الانسان . فعلى حين أن الضرورة الطبيعية ، التي تتمثل في ندرة الموارد وعدم كفايتها لتلبية الحاجات ، كانت فيما مضى تحت القمع وتجعله أمراً لا مفر منه لتنظيم المجتمع ، فإن الوفرة التي حققها المجتمع الحديث جعلته غير مدفوع الى ممارسة القمع بحكم الضرورة الطبيعية ، بل أن أصل القمع الحالي انساني بحت . وبعبارة أخرى فإن العوامل الاجتماعية والسياسية - لا العوامل الطبيعية - هي التي تؤدي الى

القمع السائد الآن ، وهي تدفع المجتمع الى تطبيق اساليب معينة في توزيع ثروته ، تحت سيطرة البعض على البعض الآخر .

وإذا كنا نسلم ، من تجاربنا الراهنة ، أن القمع الذي يمارسه الانسان شر من القمع الذي تحتمه الضرورة الطبيعية ، فينبغي أن ندرك ، مع ذلك ، أن هذا التغيير يعطينا على الأقل أملاً في المستقبل . ذلك لأن ما يمارسه الانسان بارادته ، يستطيع الانسان أيضاً أن يتخلص منه بارادته . فنحن اليوم في مرحلة تاريخية لم تعد توجد فيها أية عقبات طبيعية في وجه القضاء على الكبت ، وكل ما نعانيه عقبات من صنع الانسان ، ومن ثم يستطيع الانسان أن يتجاوزها . وأن ينتقل الى المرحلة العليا للتطور الاجتماعي ، اعني المجتمع القائم على تحقيق الرغبات الحقيقية للانسان ، واشباع حاجته الى الحب والسلام ، واحلال حضارة « الايروس » محل حضارة العمل الشاق والصناعة والانتاجية العمياء .

ب - حضارة الايروس :

على الرغم من أن ماركيز يمدو كما كان يتجاوز ماركس ، السدى ظلل تفكيره محصوراً في نطاق مبدأ العمل والمدالة ، ليستمد مقومات حضارة المستقبل من فرويد ، الذي استطاع أن يجعل

لبدء اللذة والسعادة مكانة رئيسية فى تفكيره ، فانه فى راسع الامر يتخطاهما معا ، لانه يضيف اليهما عناصر تنتمى الى صميم عصرنا الذى يتميز بتطورات لم يستطع بل من المفكرين الكبار ان يتنبأ بها تنبؤا دقيقا .

لقد اصبح فى استطاعه الانسان ، لأول مرة ، ان يحيا حياه خلت من الكبت . ويقف من غرائز الحياه موقف الايجاب المطلق . وعلى حين ان الايروس والحضاره كانا منفصلين . بل متضادين عند فرويد ، فان ظروف المجتمع الحالى نتيج ، فى راي ماركيز ، الجمع بينهما من اجل اقامه حياه اسانيه مكتملة العناصر ، يتحقق فيها التوافق النام بين مختلف جوانب الطبيعة البشرية .

فى حضارة « الايروس » هذه نصبح للخيال الغلبة على العقل . ذلك لان العقل كان الاداة الرئيسية فى يد حضارة الكبت والفهر . وهو الذى اناح للمجتمع الصناعى ان يحقق اعظم انتصاراته فى ميدان الانتاج . وان يتسلط على كل جوانب حياه الانسان ويوجهها فى خدمة اغراض الربح والتوسع الاقتصادى . لذلك كان من الضرورى استعادة التوازن بين « الايروس » و « اللوجوس » لحساب الاول ، ولكن دون انكار تام للثانى . وعلى هذا النحو وحده يصبح الانسان « كلى الجوانب » Omnilateral

بعد ان كان من قبل « احادى الجانب » unilateral (١٦)

وعلى الرغم من ان تفكير ماركيز يتسم بقدر ملحوظ من الوحدة ، فان تاكيد هذا امكان قيام حضارة متكاملة

الابعاد تحل محل الحضارة الحالية ذات البعد الواحد - هذا التاكيد لم يكن من السمات المميزة لتفكيره على الدوام . فهو قد اختتم كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » بلهجة متشائمة تعبر عن يأسه من امكان تغيير المجتمع الحالى الى مجتمع افضل . ولكنه فى كتاب « نهاية اليوتوبيا La Fin de L'Utopie » ينتقل الى موقف اكثر ايجابية ، فيؤكد امكان الانتقال الى المجتمع الجديد باستخدام التكنولوجيا المتقدمة فى القضاء على اقتصاد الملكية الخاصة والانتاج لأجل الانتاج وينتقل فى كتاب « نحو التحرر Vers La Liberation (١٩٦٩) الى حديث اكثر تفصيلا عن القوى التى تستطيع القيام بهذا التحول الى المجتمع الجديد ، والثى تساعد الانسان على ان يرتد الى ما هيته الحققة ، بوصفه كائنا ايروطيقيا (نسبة الى الايروس) يتخذ من القيم الجمالية هدفا رئيسيا لحياته ولعلاقاته مع الآخرين .

واهم ما يتصف به تفكيره فى هذه المرحلة هو تاكيد ان الحديث عن الحضارة الجديدة لم يعد من قبيل التفكير اليوتوبى ، الذى يتعلق بمشروعات اجتماعية يستحيل تحقيقها موضوعيا . بل ان ظروف عالم اليوم ، التى تجعل الانتقال امرا ممكنا من الوجهة العملية ، تضاع حدا لليوتوبيا ، وتجعل التفكير فى عالم الغد خارجا عن نطاق الاحلام ، بل تجعله اكثر واقعية من اى تفكير يقتصر على حدود المجتمع القائم بالفعل .

اول ما يطرأ على الذهن ، حين تصادفه كلمة «ايروس» هو الجنس . فمثل هذه الحضارة لا بد ان تكون لها نظرة مختلفة كل الاختلاف الى الجنس ، نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية . فهي تعطى الجنس ابعاده الكاملة فى اطار من انعدام الكبت . وربما توهم المرء مما قلناه ان الحضارة الحالية تتجاهل الجنس نتيجة لاصرارها على القمع والكبت ، ولكن حقيقة الامر عكس ذلك . ففى هذا المجتمع الذى يستهدف الربح من كل شيء ، ويبتذل كل شيء - حتى اقوى عواطف الانسان والصقها به - يتخذ الجنس صبغة السلعة التى تنتج بالجملة ، وتباع وتشترى فى السوق . وتقوم وسائل الدعاية بسدور كبير فى تضخيم صبور نمطية للجنس والتهليل لها وفرضها على اذواق الناس فرضا . وتوسع ابعاد الجنس الى حد مخيف ، ويتدخل فى كل جوانب حياة الانسان ولكنه يظل مع ذلك مقيدا محصورا فى اطار يحدده المجتمع منذ البداية ، حتى لا يصبح حرا طليقا .

هذا الجو ابعد ما يكون عن التسامى ، الذى يفترض فرويد انه ملازم للكبت . فالجنس ينحط ويبتذل ، وينتشر على اوسع نطاق ، ولكن فى اطار من الكبت الشديد ، ودون ان يصحبه اشباع حقيقى او متعة حقيقية . انه ابعد ما يكون عن طبيعته الاصلية التلقائية . فكل شيء فيه مخطط مدروس ، يستهدف اغراق الانسان

بالصور والتعبيرات والايماءات الجنسية التى تحفل بها الصحف وافلام السينما ، ولكن دون اشباع مطالبه منه . ولو شئنا الدقة لقلنا ان ما يقدم الى الانسان ليس هو الجنس ذاته ، بل هو بديل عنه ، هو خيالات وأوهام تحل محله وتزيد من طابع الكبت المسيطر على نظرة المجتمع الى الجنس . هذا التفاف ذو الوجه المزدوج الذى لا يمكن ان يعد حرمانا ولا اشباعا ، لا بد ان ينتهى فى حضارة الايروس ، لكى يحل محله انطلاق وتحرر لقوى الانسان الطبيعية ، وعلى راسها الجنس .

على ان الجنس ليس هو العنصر الوحيد فى حضارة الايروس ، بل ان هناك مجموعة كاملة من القيم ، ومن الحاجات الجديدة ، تظهر فى المجتمع الجديد ، وترتبط على نحو مباشر او غير مباشر بفكرة الايروس ، وان تكن منتمية الى مجال الجنس . ذلك لان الحاجات الانسانية ليست شيئا ساكنا جامدا ، بل هى تتطور ديناميا مع تطور حياة الانسان . ولقد كانت ظروف الحياة الراهنة التى يعيشها الانسان تحتتم ظهور حاجات وقيم تدفع النظام القائم ، كالصراع من اجل العيش ، والبحث عن الربح ، والكبت الزائف للغرائز ، والاتجاه الى الهدم والدمار . اما المجتمع الذى يصبح فيه العمل (بفصل التقدم التكنولوجى الهائل) نوعا من اللهو (١٧) ، فتسوده حاجات من نوع مختلف تماما : كالحاجة الى السلام والهدوء والجمال والسعادة .

ويلخص ماركيز نمط الحياة الذي تسوده هذه القيم الجديدة في عبارة «الحياة المسالمة أو الراضية L'existence Pacifiée» ، وهي حياة تتسم بالبساطة ومراعاة مطالب الانسان الحقيقية في كل شيء . وأهم هذه المطالب جميعا ، الحاجة الى السلام ، التي تعنى أساسا القضاء على روح الهدم والتخريب السائدة في المجتمع الراهن ، وهي الروح التي تتمثل في الاستعداد الدائم للعدوان وشن الحروب ، وفي الاستخفاف بالحياة البشرية ، وإيثار خدمة الموت على خدمة الحياة ، والتفكير في التنكيل بالخصوم وإذلالهم .

ويؤكد ماركيز أهمية الاستمتاع بالوقت الحر ، أي بما نسميه الآن وقت الفراغ ، في المجتمع الجديد . فعلى حين أن المجتمع الحالي يسعى استغلال هذا الوقت لخدمة أغراضه الاستهلاكية الخاصة . ولتشريف القيم التي تدعم النظام القائم ، فإن مجتمع المستقبل يجعل لهذا الوقت أهمية قصوى ، نظرا الى ضالة الوقت الذي سيقضيه الانسان في عمله ، وإلى أن هذا العمل ذاته يتخذ طابعا أشبه باللعب . ففي الوقت الحر تنفتح للانسان فرصة حقيقية لكي يستعيد ذاته ، ويحقق التوافق مع نفسه ومع الآخرين ، ابل ان النشاط الذي يمارسه الانسان في هذا الوقت سيصبح هو الغاية ، على حين ان نشاطه في العمل سيصبح مجرد وسيلة . وأهم عناصر شغل هذا الوقت الحر هو الاستمتاع بالقيم الجمالية ،

ننى هي - في نظر ماركيز - الشرط الاساسي لاكتمال شخصيه الانسان .

ويسدى ماركيز اعتقاده لبيروا بانحاجة الى الهدوء ، وإلى انفراد المرء بنفسه *à l'ère seule*

والإصرار على الاختلاف بمن يختارهم هو ذاته ، وحاجة كل إنسان الى الاستمتاع بخصوصيه الحياة ، أي *à sa sphère privée* . ولذلك كان

يحدس المجتمع الجديد ، لا على انه مجتمع *société de mass* بل مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص الأحرار ، يعيشون في مدن خلت من قبح التصنيع والرسمالي . يستعان فيها بالتكنولوجيا ، وبالفدرات الجمالية لدى الانسان ، من أجل تغيير وجه العالم بحيث يبدو ملائما لحياة قائمة على السعادة الحقة : السعادة التي لا تشتري ولا تمنح لقاء ربح .

هذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد ، هو المحور الجمالي . فالحب والسلام والهدوء والتوافق ، كل هذه وسائل لتحقيق أعظم قدر من المتعة الجمالية للانسان . وتصور الأيروس ذاته ، أي القوة الحيوية لدى الانسان ، يرتبط أوثق الارتباط بالنظرة الجمالية الى الحياة . وفي هذا الجانب الحاسم من تفكير ماركيز كان دوره واضحا كل الوضوح بماركس الشاب (الى جانب المئثر الفرويدى بطبيعة الحال) . فالسعى الى مجتمع تصبح فيه الحاجات المادية للانسان ميسرة ، وتقل فيه

مشقة العمل الى ادنى حد ، هو خطوة لا بد ان يتبعها تحقيق غاية عليا ، هي اهداء الانسان الى ذاته من خلال القيم الجمالية . اى ان النشاط الجمالى سيصبح فى هذه الحالة هو التعبير الحقيقى ، الحر ، عن ماهية الانسان .

لقد دأبت البشرية ، منذ عهد أرسطو ، على ان تعرف الانسان بأنه حيوان عاقل أو ناطق ، وبلغ هذا الاتجاه قمته ، من جهة ، فى عصر التصنيع الرأسمالى ، بما يفترضه من ترشيد عقلانى تام لكافة جوانب نشاط المجتمع ، ومن جهة اخرى فى تأكيد الماركسية الناضجة لدور العقل كأساس لبناء المجتمع الجديد . ولكن ماركيز يؤمن إيمانا عميقا بأن الانسان الى جانب كونه عاقلا ، هو أيضا كائن خيالى ، بل ان حساسية الانسان تتجه الى تأكيد دور الخيال فى حياته ، والتمرد على التمتع والطفيان الذى يمارسه العقل . وفى الانسان الجديد يقترن التحرر دائما باغلاء دور الخيال الذى يقوم بالتوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية (١٨) . ان الانسان . باختصار ، كائن جمالى ، بشرط ان تفهم هذه الصفة بمعنى يقترب من اشتقاقها الاصلى فى اللغة اليونانية ، اى بمعنى اتجاه الانسان الى الرعى الحسى بنفسه وبالعالم فى توافق .

وهكذا يظهر ماركيز هنا على انه مفكر آخر من دعاة « العودة الى الطبيعة » ، ومن انصار رد اعتبار الحب

والخيال والعاطفة ازاء طفيان العقل . والفارق الوحيد بين دعوته الى اتخاذ القيم الجمالية هدفاً لسمى للحياة الخالية من الكتب ، وبين دعوة انصار العودة الى الطبيعة التقليديين ، هو أن هؤلاء الآخرين يعلمون بالطبيعة البسيطة الساذجة ، والبدائية فى بعض الاحيان ، على حين ان نزعة ماركيز الطبيعية ملائمة لعصر التكنولوجيا الرفيعة . والواقع أن نزعات العودة الى الطبيعة كانت ، فى كل العصور ، رد فعل ساخطا على المجتمع القائم ، وكانت تشكل وقتا لطبيعة هذا المجتمع . ومن هنا فان هذه النزعة قد اتخذت عند ماركيز شكلا جماليا حسيا ، يقوم على اساس الوفرة التى يحققها مجتمع شيوعى (بالمعنى العام) ، يسوده شعار « من كل حسب قدراته ، ولكل حسب حاجته » . ووسيلة استعادة الوحدة الاصلية المفقودة بين الطبيعة والانسان ، هى سيادة مبدأ الآلة ، وسيطرة القيم الجمالية .

ومن الواضح أن ماركيز يجعل الفن ، فى نظريته العامة الى الجديد ، دورا أساسية ، بل ان الثورة التى يدعو اليها قد لا تكون فى صميمها الا ثورة جمالية . مثل هذه المكانة الخاصة التى يحتلها الفن فى تفكيره ، تجعله جديرا بوقفة نعرض فيها ، بإيجاز ، لتصوره العام للفن .

الفكر فى مساره ، وبهى الطريق بدوره « للرفض الأعظم » . هذه الاتجاهات تتجلى بوجه خاص عند رامبو ، وفى الدادية والسيرالية ، وهى اتجاهات أصبح الأدب فيها يرفض ذلك التركيب اللغوى الذى ظل طوال التاريخ يربط بين اللغة الفنية واللغة العادية . وبذلك يعمل الشعر على تقويض العالم وخلق تجربة جديدة ، غير مألوفة ، تؤدى الى اقامة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة .

على أن الفن المرتبط بالايديولوجيات المتصارعة حاليا هو اقرب الى الزيف منه الى الفن الصحيح . ففى النظام السوفيتى يقوم الفن بتصوير الواقع محاكيا للطبيعة naturaliste متجاهلا تماما وظيفته الاصلية بوصفه رفضا للواقع وتباعدا عنه . وفى المجتمعات الرأسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية اذ يندمج فى المجتمع ، ويتمسك بمبدأ الواقع ، ويدعم النظام القائم بدلا من أن يحارب من أجل تجاوزه ولقد كانت الروح التجارية التى يعامل بها الفن فى المجتمع الصناعى الرأسمالى هى الوسيلة الكبرى التى يتبعها هذا المجتمع لابتذال الفن والقضاء على ثورته . فالن والادب يتشتران على اوسع نطاق ، ويدخلان كل بيت ، ويبدو ظاهريا انهما حققا رسالتهما على الوجه الاكمل ، مع ان هذا الانتشار الواسع ذاته هو الذى يؤدى الى تسفاهة

الفن فى صميمه احتياج عمل الواقع القائم . تلك هى ماهية الفن عند ماركيز . ومعنى ذلك أن معارضة الاضطهاد هى الميأس الذى نميز به الفن الصحيح من الفن الزائف . واذا كان تاريخ البشرية حتى الآن ، هو تاريخ الاضطهاد . فان الفن قد اخذ على عاتقه ان يقاوم هذا التاريخ . ذلك لأن الفن يوحى بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة للقوانين القائمة : مثال ذلك ان قوانين الصور او الشكل تخلق حقيقة مختلفة ، هى فى الواقع نفى للحقيقة التى نعرفها ، حتى عندما يكون هدف الفن هو تصوير هذه الحقيقة ذاتها (١٩) .

ولو طبقنا ذلك الحكم على الفنون الخاصة لظهرت لنا طبيعتها النافية او الرافضة بوضوح . ففى الفن المسرحى يتعظم التوحيد بين المشاهد وبين العالم ، وتقوم مسافة تسمح باستعادة الحقيقة الاصلية للعالم ، ويهتز مركز الاشياء اليومية من حيث هى اشياء مسلم بها . وينتهي الجو لتصور العالم من خلال روح السلب التى يتعين بعد ذلك تجاوزه . وفى الشعر يتحدث الشاعر ، فى كثير من الاحيان ، عن تلك الاشياء الغائبة التى تجوس ، مع ذلك فى العالم وتسرى فيه . وهكذا فان الشاعر ، اذ يجعل الغائب حاضرا ، يمارس نوعا من نفى النفى . شأنه شأن

وربطهما بمجرى الحياة اليومية الرتيبة ، وادماجهما -
بالتالى - فى النظام القائم .

**فهل يعنى ذلك أن ماركيز يدعو الى عودة الفن الى
قصور النبلاء وصالونات الأرستقراطيين ، وإلى تضييق
نطاقه وقصره على صفوة مختارة ؟** وإذا كان بيع الاعمال
الادبية الكبرى ، والتسجيلات الكلاسيكية الرائعة ،
فى الصيدليات واسواق البقالة (كما يحدث فعلا فى
الولايات المتحدة) قد ادى الى تسطيحها وضياع قدرتها
على الرفض والاحتجاج ، فهل يعنى ذلك أن نتنازل عن
المزايا الهائلة التى اتاحها التقدم التكنولوجى ، ونحمل
على الاتجاه الديمقراطي فى الاستمتاع بشمار الفن والادب ؟
يرد « نيكولاس » على هذا التساؤل بقوله : « كثيرا ما
أسمى فهم افكار ماركيز فى هذه المسألة . فمن السخف
الادعاء بأن ماركيز يهاجم انتشار الطابع الديمقراطي
فى الفن والادب . بل انه ، على خلاف ذلك ، يهاجم ما
له بعد واحد ، يهاجم ظاهرة التمثل والاندماج الثقافى
بقدر ما يتم هذا التطبيع الثقافى فى اطار من استمرار
الاستغلال والربح . فلنسلم ببدا بيع مؤلفات بودلير
(فى الصيدليات) . ولكن ماذا عسى أن يجسد فيها
القارئ ؟ لا شئ مما كانت هذه الاعمال تنطوى عليه فى
عصرها ، اعنى قوتها المعارضة . وعلى ذلك فاذا كان
التمثل والاندماج الثقافى الحالى يخلق « مساواة
ثقافية » ، فانه فى الآن نفسه يحى السيطرة

والتسلط . وإذا كان هذا الانتشار يلقى الامتيازات
الأرستقراطية القديمة ، بوصفها امتيازات ظالمة
مستبدة ، فانه بدعم المجتمع ذا البعد الواحد الذى
يخلقه الترشيد التكنولوجى ، ذلك الترشيد الذى
يستحيل التباعد عنه او الدخول فى نزاع معه « (٢٠) .
ومع ذلك فان آراء ماركيز عن الفن بوصفه قوة
ثورية رافضة للنظام القائم ، تنطوى على قدر مفرط من
التعميم ، وتعرض لكل ما يتعرض له التعميم السريع
من انتقادات . ذلك لان ما يسمى بخروج الفن عن
القوانين القائمة ، هو نوع من المبالغة التى تستغل
الخلط ، فى استخدام لفظ « القوانين » ، بين القوانين
السياسية او الاجتماعية او الاقتصادية من جانب ،
وقوانين الادراك أو رؤية العالم من جانب آخر . فالأولى
قوانين متغيرة يمكن التمرد عليها عندما تكون ظالمة ، اما
الثانية فهى مشتركة بين البشر ، لها قدر كبير من الثبات
الذى تتسم به قوانين علم النفس عامة ، وتظل صحيحة
فى نظام ، أو وضع اجتماعى . فإذا كان الفن
يخرج عن القوانين بمقامها العام ، لانه متحدا
برؤية نفس عادية ، واذا كان غير مالوف ، للعالم ، فان
هذا لا يجعل منه على الاطلاق قوة تنور ضد القوانين
بمعناها السياسى او الاجتماعى .

ولو صح رأى ماركيز هذا ، لكان الفن التجريدى
أشد الفنون ثورية ، لانه اكثرها خروجا عن الواقع

القائم وتمردا عليه . ويبدو أن ماركيز يعميل ضمننا الى
 الاخذ بهذا الرأي ، بدليل انه يصيب على الفن السوفيتي
 نزعته الطبيعية Naturalisme التى يرى فيها
 خروجا عن الفن الحقيقى بما فيه من رفض للواقع
 وابتعاد عنه . ولكن رايه هذا هو ، على احسن
 الفروض ، راي قابل للمناقشة . فقد اثبت تاريخ الفن
 ان النزعة الطبيعية اتجه اساسا ظل يتردد منذ اقدم
 العصور حتى عصرنا الحاضر ، ولم تكن فترات ظهوره
 فترات تدهور للفن على الاطلاق ، كما انها لم تكن فترات
 تنسم بالطابع المحافظ من الوجهة السياسية . هذا
 فضلا عن ان اى اتجاه فنى يستطيع ان يزعم انه يلتزم
 الواقع بمعنى ، ويرفض الواقع بمعنى آخر . فحتى لو
 كان يرفض الواقع « السائد » ، فمن الممكن القول انه
 واقعى بمعنى انه يبحث عن الاتجاهات المتطلعة الى
 المستقبل ، والموجودة فى الواقع الراهن بصورة كامنة ،
 ويعمل على تصويرها . وهكذا فان كل قبول للواقع
 ينطوى ضمننا على رفض لواقع آخر ، والعكس
 بالعكس . ومن هنا فان من غير الممكن الكلام عن فن
 رافض او فن قابل بالمعنى المطلق .

ومن جهة اخرى فان كثيرا من اتجاهات الفن
 التجريدى - وهو فن لا يمكن وصفه الا بأنه رافض
 للواقع - يمكن ان توصف ، من زاوية معينة ، بأنها
 اتجاهات تدعو الى الرضوخ أو الامثال من الناحة
 السياسية او الاجتماعية . ذلك لان مبدا التجريد نفسه

يمكن تفسيره بأنه هروب من الواقع وتباعد عنه . وحين
 يفرق الفنان فى التجريد فمعنى ذلك انه يتركه الواقع
 المعنى للموس على ما هو عليه ، ولا يقول « لا » او
 « نعم » لمن يعيثون به وينشرون فيه الفساد ، وانما
 يخلق لنفسه عالما خاصا يمارس فيه فاعليته . وحتى
 لو كان هذا الهروب ناشئا عن السخط ، فانه ينطوى
 من الوجهة الموضوعية على مساعدة ضمنية للاوضاع
 الجائرة القائمة ، تتمثل فى السكوت عليه (٢١) .

ومثل هذا يصدق على الربط بين استخدام لغة غير
 اللغة العادية فى الشعر ، وبين الثورة على الوضع
 القائم . فليس ممة علاقة على الاطلاق ، فى رايانا ، بين
 « اللغة العادية » وبين الاوضاع الراهنة ، ومن المستحيل
 ان يوصف الاديب الذى يقبل التعبير بهذه اللغة العادية
 بأنه يريد النظام القائم لهذا السبب . والواقع ان رفض
 اللغة العادية هو امر لا يتيسر الا لعدة محدودة جدا من
 الادباء او الشعراء ومن القراء الذين يمكنهم فهم لغتهم
 الجديدة . فهو فى اساسه ظاهرة ارسقراطية ، يشما
 الثورة بطبيعتها ظاهرة جماهيرية تحتاج الى وسيلة
 لتسهلهم مع الجموع الغفيرة من البشر . ومن هنا فى
 ضمننا ان نقول ان الشاعر عندما يتدع لنفسه لغة
 جديدة (قد تكون لها قيمتها الكبرى من الوجهة
 الجمالية الخالصة) يتخذ موقفا انعزال يتنافى ،
 موضوعيا ، مع الروح الثورية . وفى استطاعته ، لو

النزعات الجمالية ، وانما هو ، ببساطة ، مهمة الثوريين العمليين . فأقصى ما يستطيع الفن أن يفعله هو أن يكون وسيلة للتعبير عن السخط على وضع قائم ، والحلم بوضع مرتقب ، ولكنه عاجز عن توجيهها في مجال الواقع الفعلي ، وفي ميدان الممارسة السياسية .

والواقع أن الصورة التي يقدمها ماركيز لعالم المستقبل المرتكز على قيم الحب والجمال متناقضة في أكثر من جانب : ذلك لأن اتخاذ قيم الحب والجمال غايات قصوى لكل نشاط انساني في هذا العالم سيجعل بعض الناس على الأقل ، ممن ليست لديهم ميول جمالية ، أو ممن لا يكثرثون كثيرا بالحب ، يعيشون في المجتمع الجديد بلا هدف . وإذا كان من الصعب تصور أشخاص لا يهتمون بالحب (مع أن أمثال هؤلاء الأشخاص موجودون بالفعل) ، فإن من المشاهد فعلا أن هناك فئة غير قليلة من الناس لا يعنى الفن بالنسبة إليها شيئا مذكورا ، والأرجح أنه سيكون هناك أشخاص كهؤلاء حتى في المجتمع الذي يوفر لأفراده اعظم قدر من الثقافة الجمالية . ومعنى ذلك أن الهدف الذي يضعه ماركيز للحياة في المجتمع الجديد لا يمكن أن يكون هدفا شاملا .

ومن جهة أخرى فإن المجتمع الجديد مبنى ، باعتراف ماركيز نفسه ، على أساس استمرار الاتجاهات الحالية في التقدم التكنولوجي والآلية الذاتية (الامتعة) ، وازدياد هذه الاتجاهات تقدما . على أن في استطاعتنا

شاء أن يكون ثوريا بالمعنى الاجتماعي . أن يتخذ موقف الرفض في إطار اللغة اليومية ذاتها ، وفي هذه الحالة سيكون رفضه دياكتيكي يكشف عناصر السلب الكامنة في هذا العالم من داخله ، على حين أن الرفض القائم على التباعد ، وعلى خلق لغة مستقلة ، هو رفض غير دياكتيكي .

إن آراء ماركيز الجمالية ليست مجرد نظرية في الفن تصاف الى غيرها من النظريات ، بل هي تحتل في إطار فلسفته موقعا أهم من ذلك بكثير . انها في حقيقة الامر تعبير عن الغاية القصوى التي يتصورها للعالم في عصر ما بعد التكنولوجيا والآلية الذاتية . فالحياة الجمالية الايروطبيقية هي المثل الأعلى للحياة كما يتصوره في مجتمع المستقبل . وإنسان الغد ، الذي ستخلصه الانتاجية اليسيرة والآلية العالية من مشقة العمل المجهد ، سيكون في الأساس انسانا يستمتع بالحب والجمال ، ومن أجل هذا الهدف ينبغي أن يثور انسان اليوم على عالمه الذي لا يقدم اليه الحب ولا الجمال الا في إطار مبتذل ، يخدم أغراض الربح ويعقق للنظام هدف المحافظة على نفسه . ومن هنا فإن فلسفة ماركيز بأسرها يمكن أن توصف بأنها نزعة جمالية مبالغ فيها *eshétisme* وكل نزعة من هذا النوع لا تستطيع أن تصل ، في آخر المدى ، الا الى تحقيق رمزي للحرية . أما التغيير الفعلي لأوضاع الانسان فلا يمكن أن يتم على أيدي الرومانتيكيين من اصحاب

منذ الآن أن نرى النتائج التي أفضت إليها هذه الاتجاهات في مجال الفن المعاصر ، الذي أصبح مفرقا في التجريد ، وفي الابتعاد عن ارضاء الحاجات الوجدانية للإنسان . لذلك فإن من المتوقع أن تستمر هذه التيارات الفنية في مجتمع المستقبل ، وفي هذه الحالة يصعب جدا أن نتصور كيف يمكن أن يكون مثل هذا الفن التجريدي البحث هدفاً اسمى لنشاط الإنسان . فهل الموسيقى الالكترونية مثلا (وهي وليدة العصر الالكتروني) فن يمكنه أن يساهم في استعادة إنسانية الإنسان ؟ وهل هي التي ستلبى حاجاته الجمالية ؟ لا جدال في أنه سيظل هناك تناقض حاد بين الأساس المادي لحياة المجتمع ، وهو أساس يفترض فيه زيادة التصنيع والتكنولوجيا تقدما ، وبين مطلب ارضاء الحاجات الوجدانية والانفعالية الحقيقية للإنسان ، وهو المطلب الذي يراد من الفن تحقيقه في مثل هذا المجتمع .

ماركيوز بين واقع الزر وأمدل الفلسفة

هناك حقيقة أساسية في فكر ماركيوز ، أشرنا إليها من قبل اشارات عابرة . ولكن ينبغي أن نضعها نصب أعيننا على الدوام إذا شئنا أن نصدر عليه حكما منصفا ، ونضعه في موضعه الصحيح بين مفكرى القرن العشرين : تلك هي أن ماركيوز كان ، في جزء كبير من حياته العملية ، مستادا للفلسفة ، وأنه بلور الجزء الأكبر والأهم من افكاره في الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن . ولا يمكن القول أن تحولاً أساسياً قد طرأ على تفكير ماركيوز وانتقل به من أقوال تلميذ في قاعات المحاضرات إلى تعاليم يمتد بها الشباب الثوريون في أنحاء واسعة من العالم . فالأمر الذي يلفت النظر بحق في التطور الذي شهدته افكاره الفلسفية ، هو أنه لم يضطر إلا إلى إدخال تعديلات طفيفة على افكاره الأساسية التي عرضها قبل فترة الحرب العالمية الثانية ، واقتصر على تطبيقها على الظروف المتجددة التي أعقبت هذه الحرب ، دون تغيير جذري لها . ومع ذلك فإن هذا التفكير ، الذي وضعت

اسسه قبل فترة تطبيقه الفعلى بما لا يقل عن ربع قرن من الزمان ، قد ايت حيويته ومرونته الفائقة ، واستطاع ان يلهم ملايين الشباب كما لو كان صاحبه واحدا من جيلهم ، يحس باحاسيسهم وينطق لغتهم .

على ان هذه الحقيقة الاساسية كان لها تأثير لا يمكن انكاره فى تحديد الطابع العام لتفكير ماركيز : ففى رايانا ان هذا التفكير بالرغم من نجاحه الفعلى الهائل خلال فترة ثورة الشباب فى الستينات من هذا القرن، وبالرغم من انتشاره الواسع فى مختلف بلدان القارة الاوروبية والامريكية ، ظل على الدوام تفكير استاذ فلسفة المائى الاصل . وفى استطاعة المرء ان يتنبأ بان الشباب الثوريين لن يمكنهم ان يتمسكوا طويلا بتعاليم ماركيز- لسبب بسيط هو ان هذه التعاليم اقرب بكثير الى احلام الفلاسفة منها الى واقعية الثوار انها فى صميمها تعاليم نظرية : لها بريق خلاب ، ولكنها تخفق اخفاقا صارخا عندما يراد تحويلها الى مجال الممارسة والتطبيق .

وسيكون الجزء التالى من هذا البحث اثباتا منفصلا لهذا الحكم "مام .

١ - قيم المجتمع الجديد فى ميزان النقد

اذا كنا قد اخترنا من قبل آراء ماركيز فى الفن

اختبارا مستقلا ، فهذا يرجع الى المكانة الخاصة التى تحتلها القيم الجمالية فى تصوره العام للمجتمع الجديد . على ان هذه القيم الجمالية لا تقتصر على الفن وحده ، بل هى ترتبط عنده بنمط كامل للحياة يتصور ماركيز انه هو النمط الذى ينبغى ان يسود مجتمع المستقبل فهل كان تفكير ماركيز متسقا مع ذاته عندما حدد معالم هذا النمط الجديد من انماط الحياة ؟

لقد تحدثنا من قبل عن اهم القيم التى يدعو اليها ماركيز فى مقابل القيم التجارية والاستهلاكية والعدوانية التى تسود المجتمع الراهن . هذه القيم الجديدة تسمود عندما تظهر حاجات جديدة فى مجتمع المستقبل التى تحمل فيه الآلة عن الانسان عبء العمل الشاق وتصرفه عن الاهتمام المفرط بالانتاج والربح . واهم هذه الحاجات ، الحاجة الى الهدوء والسلام ، والى « الحياة المسالمة او الراضية L'existence Pacifiée :

١ - ولكن ، هل صحيح ان روح المسالمة ، التى تكون فيها النفس مطمئنة راضية مرضية هى الحالة المثلى لانسان المستقبل ؟ ان قليلا من التفكير يقنعنا بان هذا المثل الاعلى لا يستحق السعى اليه الا حين يكون الانسان قد جعل من الارض جنة حقيقية . ولكن حتى مجتمع المستقبل لن يكون هو ذاته الجنة الموعودة . فهو سيبقى مجتمعا يحتاج الى الكفاح ، والعمل الايجابى ، والابتكار وذلك كلها اهداف لا يمكن تحقيقها فى مجتمع مثله الاعلى

هو « الحياة المسالمة » (٢٢) . بل أن وجود قدر ، ولو قليل ، من النزعة العدوانية يساعد الإنسان على الارتقاء بذاته وتجاوزها ، وذلك إذا استطاع الإنسان أن يتسامى بـعدوانيته الغريزية ويوجهها في اتجاهات ايجابية بناءة . والواقع أن كل صور الحياة المكافحة ، سواء أكان ذلك كفاحاً ضد الطبيعة أم كان كفاحاً في سبيل بلوغ مستويات أعلى للحياة ، لا تتمشى مع مبدأ ماركيز في تهدئة النزوع العدواني وسيادة الحياة الراضية . ولذلك فإن دعوته لا تشكل أى اغراء للإنسان المتطلع الى الكفاح في سبيل حياة أفضل ، وخاصة في تلك المناطق من العالم ، التي لا يزال فيها أمام الإنسان شوط طويل حتى يتحرر من عجزه أمام قوى الطبيعة ، ومن استغلال الآخرين . فهل يريد ماركيز من إنسان المستقبل أن يقف هادئاً مطمئناً مسالماً ، ويركز حياته في الاستمتاع بالحب والفن ؟ هل يعد هذا نمطاً راقياً من الحياة بحق ؟ ألا يمكن أن يؤدي ذلك الى خنق كل طموح لدى الإنسان ؟ اليست المهام الكبرى في الحياة في حاجة الى سعى وجهد ، وإلى نوع من عدم الرضا وعدم الاكتفاء بما هو موجود ؟ أن تصور ماركيز أن يكون له معنى الا حين تبلغ الحياة نهايتها ، وينتهي كل طموح لدى الإنسان . ولو اتى على الإنسان يوم تصور فيه أن حياته بلغت غايتها وأنه لم يعد يحتاج الا الى الاستمتاع بما أنجزه من قبل ، لكان معنى ذلك أن انهيار هذه الحياة أصبح وشيكاً .

٢ - ومثل هذا يقال عن دعوة ماركيز الى تفتيت

الكتل الجماهيرية الكبيرة Masses الى مجموعات صغيرة من الافراد الاحرار. ذلك لأن المسؤوليات الضخمة التي تنتظر الانسان في المستقبل تحتاج الى جهود جماعية ، وإلى تكاتف متزايد بين البشر . بل أن هذا التكاتف ذاته يعد علجاً سامياً للأفراد من الانانية والتفكير الضيق المنحصر في حدود الذات ، او الجماعة القريبة ، وحدها . لذلك فإن الراى الاقرب الى الصواب ، والذي ينادى به عدد اكبر من المفكرين ، هو أن الإنسانية تتجه الى التجمع ، وإلى تكوين مجتمع عالمي واحد ، لا الى الانقسام والتفتت الى جماعات صغيرة . ولنذكر ، في هذا الصدد ، أن تفكير ماركيز في هذا الموضوع اقرب الى النزعة التعددية والتجزئية التي تسود فلسفات المجتمع الراسمالي ، على حين أن الفلسفات الاشتراكية اميل الى تأكيد فكرة العالمية في مختلف المجالات .

٣ - والواقع أن صورة الحياة الجديدة التي يدعو اليها ماركيز قد تكون ، في حقيقتها ، أسوأ بكثير مما تبدو عليه لأول وهلة . فهو أولاً يتصور أن انقياد الانسان لرغباته يؤدي الى تحقيق سعادته في كل الأحوال . وهذا تصور ساذج ، لأنه على الأقل لا يتضمن تحليلاً متعمقاً للرغبة ، وكشفاً للتناقض الكامن فيها ، على النحو الذي قام به عدد كبير من الفلاسفة منذ افلاطون حتى عصرنا الحاضر . وبإسـطـ ما يمكن أن يقال هو أن الرغبة تدبى ، في جانب من جوانبها ، على انجاء الى استبعاد الآخر بحيث يفقد مجرد وسيلة لتحقيق رغبات الذات .

ومثل هذا الاتجاه لا يساعد مطلقا على قيام مجتمع متحرر
إذا استسلم له أفراد هذا المجتمع . ومن هنا فلا مفر
من فرض نوع من الكبت - فى حدود معينة - على
الرغبات ، حتى فى أشد المجتمعات انطلاقا .

وفضلا عن ذلك فإن مبدأ سيادة الحب فى المجتمع
الجديد هو مبدأ خداع الى حد بعيد . ذلك لأن المجتمع
الذى لا يعود فيه أى عائق يتف فى وجه نزعات
الايروس ورغباته لا يمكن أن يوصف بأنه مجتمع سعيد
وحتى لو فرضنا أن التعليم ، والقيم الاجتماعية أصبحت
كلها تشجع على الاستمتاع التام بالقرى الحيوية للإنسان
متمثلة أساسا فى الجنس ، فلا يمكن أن يترتب على
ذلك تحقيق سعادة مؤكدة لأفراد مثل هذا المجتمع ذلك
لأن طغيان الجنس يمكن أن يؤدي الى التعمسة والتقيع
مثلما يؤدي الى الرضا والجمال . ولا بد لضمان تحقيق
نتيجة ايجابية فى انطلاقة الحب هذه ، من أن يفرض
نوع من الضوابط او من التنظيم فى علاقات الحب بين
الأفراد ، أى مما يسميه ماركيز بالكبت ، وهو ما يريد
ماركيوز استئصاله من المجتمع الجديد (متجاوزا فى
ذلك فرويد بكثير) .

ومن ناحية أخرى ، فهل يمكن أن يكون الحب والجنس
حقا ، غاية عليا فى المجتمع الانسانى المتحرر ؟ أخشى أن
اقول ان هذا الاهتمام المفرط بالجنس يحمل فى طياته
آثار القيود التى يعانىها الإنسان فى المجتمع الحالى ،
وأن الاعتقاد بأن جنة الإنسان فى المستقبل هى جنة

متمتع فيها الإنسان بمشاعره الجنسية استمتاعا حرا ،
يطرأ الا على ذهن ينتمى صاحبه الى حضارة تحرم
الجنس وتضع دونه شتى العقبات . ولو تخيلنا مجتمعا
زيت فيه الثيود والتحريمات على الجنس ، لكن الإنسان
فى هذا المجتمع - على الأرجح - غير مكثرت بالجنس الى
الحد الذى يتصوره فيلسوفنا الذى يستمد آفاق تفكيره
من مجتمع متمسك بالتحريمات . ولكى نكون واقعيين
يبقى أن نتذكر أن مجالات الاستمتاع بالجنس محدودة ،
مهما بدت لنا فى منظورنا الحالى واسمة . ولقد تسأل
أحد الكتاب - وكان على حق تماما فى تسأله : ما الذى
يستطيع انسان المستقبل أن يفعله فى مجال الجنس ،
مما لا يستطيع الإنسان الحالى أن يفعله ؟ أهناك حقا ، فى
هذا المجال ، عالم جديد كل الجدة ، لم نجربه فى عالمنا
بعد ، أم أن إزالة القيود لن يترتب عليها أى تغيير
كفى ، فى طريقة استمتاع الناس بالجنس ؟ أغلب الظن
أن التحرر من الكبت سيترتب عليه ، فى المدى الطويل ،
تساؤل أهمية الجنس فى حياة الإنسان ، لا زيادتها .
أما أولئك الشبان الذين نراهم اليوم ، فى مستعمرات
الهيبيز وغيرها ، مفرقين فى مظاهر الحب بمختلف
أنواعها ، فانهم ، مهما كانوا متحررين ، يخضعون فى
تصرفاتهم لمبدأ رد الفعل ، ويعتمدون مخالفة قواعد
المجتمع الموجود . ولو كانوا يعيشون فى مجتمع يسير
على نفس مبادئهم ، لكن دور الجنس فى حياتهم المتحررة
أضيق نطاقا بكثير . ويكفى ، فى هذا الصدد ، أن يتذكر

حتما الى الاعتراف بأهمية العقل الى جانب الفريضة ،
وربما قبلها ، وسنعيد للوجوس مكانته التي أراد ماركيزو:
ان ينحيه منها جانبا لكي يحل محله الايروس .

ب - ماركيزو والشباب :

تصلح النقطة الأخيرة التي اشرنا اليها
في ختام القسم السابق ، واعني بها عجز ماركيزو
عن ان يحدد بوضوح الوسائل العلمية التي تعين
على تحقيق المجتمع الجديد ، لكي تكون نقطة انطلاق
لتحليل نقدي لموقفه من الشباب . ذلك لانه ، كما رأينا ،
لا يقدم اليينا نظرية ثورية . يمكن ان نتخذ أساسا لممارسة
عملية ، بل يقدم اليينا تحورا رمزيا ، على مستوى الفكر
وحده ، في المجال الحسي والجمالي فحسب . وربما
بدأ المرء ان اختياره لهذا المجال بالذات دليل على بآسه
من تغيير المجتمع القائم في علاقاته العينية ، لان العالم
الجمالي ، على أية حال ، مجرد حلم ، ولان هناك هوة
لا تعبر بين المجال الاستطقي والمجال السياسي .
ولكن ماركيزو يعتقد انه قد اهتدى الى قوى معينة ،
في قلب المجتمع الحاضر ، تستطيع ان تكون اداة عملية
لاحداث عملية التغيير التي يدعو اليها . وعلى الرغم من
انه لم يقدم اى برنامج عملي مفصل الطريقة التي تستطيع
بها هذه القوى ان تقلب المجتمع الراهن (وهو في ذلك

المرء ان الاستمتاع يشتي مظاهر الحب لا يمكن ان يكون
عملا يتفرغ له الانسان ، او يشغل الجانب الأكبر من
وقته ، وذلك بعكم الضرورة البيولوجية والنفسية ذاتها
بغض النظر عن أية تحريمات او تعقيدات اجتماعية .
٤ - وأخيرا ، فقد رسم لنا ماركيزو معالم هذه
الحياة الجديدة دون ان يحدد لنا بوضوح ، الوسائل
العملية الكفيلة بتحقيقها . وهناك ، على الأقل ، عقبة
واحدة رئيسية تجعل قدرة الانسان على تحقيق هذه
الحياة امرا مشكوكا فيه : هي ان الأساس المادي للمجتمع
الجديد سيكون هو ذاته التقدم التكنولوجي وسيادة
الآلية الذاتية في العالم . أي ان نفس الأسلوب السائد في
المجتمعات الصناعية المتقدمة حاليا ، هو الذي سيسود
المجتمع الجديد (مع اختلاف في الفايات بطبيعة الحال)
ولكن كيف نستطيع ان نتخلص ، بهذا الأسلوب نفسه ،
من التنظيم القهري الذي يفرضه المجتمع الراهن ؟
الا يحتمل ان يؤدي استمرار التكنولوجيا الحالية الى
استمرار نفس وسائل القهر الراهن ؟ ان الآلية الشاملة
التي ستحقق للمجتمع الجديد الوفرة وتعفى الانسان من
العمل المتعب ، تقتضي بطبيعتها نوعا من التنظيم الدقيق
الذي يجلب معه ، حتما ، ألوانا من القهر والضبط
والتحكم في سلوك الأفراد ، والتضحية بالفرد في سبيل
المجموع . ومن المستحيل ان تستمر آلات هذا العصر
المرتقب في الدوران بدون نوع من الترشيده ، أي من
سيادة العقل ، في التنظيم الاجتماعي . أي أننا سنضطر

يختلف عن الثوريين الأصليين ، وبطل - كما قلنا - مجرد استاذ الماني للفلسفة) ، فانه قد اورد اشارات غير واضحة ، ساعدت الاحداث على ترسيخها في الاذهان ، عن الدور الذي تستطيع قوى الشباب ، ممثلة في الطلبة بوجه خاص ، ان تقوم به من اجل تغيير المجتمع . ولقد كان هذا الاهتمام بالطلبة ، الذين ظهروا على المسرح بوصفهم قوة ثورية جديدة ، هو الذي جلب لماركيزو القدر الاكبر من شهرته في السنوات الاخيرة من عمره . وكان الطلبة انفسهم من اهم عوامل اذاعة هذه الشهرة : اذ انهم ابدوا ترحيبا كبيرا بذلك المفكر الذي استطاع ان يجعل لهم دورا بارزا في تحريك احداث العالم ، في الوقت الذي كان فيه غيره من المفكرين يستمدونهم او يجعلون لهم دورا هامشيا فحسب . ومن جهة اخرى فان ماركيزو ذاته وجد في ثورات الشباب تأييدا قويا لافكاره التي نادى بها من قبل ، والتي اعلن فيها ان القوى الثورية التقليدية ، وهي البروليتاريا ، قد فقدت ثورتها باندماجها في المجتمع الصناعي المتقدم الى حد اصبحت فيه تحرص على بقاء هذا المجتمع وتحافظ على طابعه الاستغلالي .

ولقد اشار ماركيزو في ختام كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» بوجه خاص - الى ان خلاص المجتمع لن يتم على يد اية جماعة من الجماعات المندمجة فيه ، بل سيتم على ايدي « الهامشيين » والمرفوضين والمضطهدين والخارجين عن نطاق عملية الانتاج . وعلى الرغم من ان هذه الاشارة كانت ، في نظر كثير من الكتاب ، تعبيرا

عن الياس والشعور بالعجز عن احداث تغيير حقيقي في المجتمع القائم ، فان الشباب انفسهم قد رحبوا بهما ووجدوا فيها دليلا على انهم اصبحوا الورثة الحقيقيين لروح الثورة في العالم . ولقد كان من الطبيعي ان تجد هذه الفكرة رواجاً بين شباب العالم ، ولا سيما في البلاد الصناعية المتقدمة بأمريكا وأوروبا : اذ ان الشباب في هذه البلاد مهيا نفسيا للفكر القاتلة انه مرفوض ومنبوذ ، وان الكبار لا ينصتون اليه ولا يتركون له دورا في تحديد مجرى الاحداث . وتكاد المشكلة الرئيسية للمراهقين في هذه البلاد ان تكون عدم اصفاء الكبار اليهم ، وعدم تجاوبهم معهم ، لان هؤلاء الكبار منصرفون بكل قواهم الى اعمالهم الانتاجية ، التي لا تترك لهم وقتا للتفاهم مع ابنائهم . ومن هنا فانه حين ياتي مفكر مثل ماركيزو الذي يؤكد ان هؤلاء المرفوضين هم مخلصو البشرية الجدد فمن يكون من المستغرب ان يتعلق به الشباب ويروا فيه المفكر الناطق بلسانهم .

ومن ناحية اخرى فقد كان من الطبيعي ان يرحب الشباب بفيلسوف ينادى بانتهاء عهد الكبت والقهر ، وبسيادة الابروس على اللوجوس ، او الفريزة الحيوية على العقل ، ويدعو الى احياء قدرات الانسان الخيالية في مقابل قدراته المنطقية ، ويجعل من الاستمتاع بالحب والجمال هدفا اسمى لحياة الانسان في المجتمع الجديد كل هذه تشكل في واقع الامر احلاما تراود الشباب في كل عصر ، ويزداد الحاجها عليهم في عصرنا الذي تسوده

الروح التجارية . وفى المجتمعات التى تسير فى كل
امورها وراء دافع الربح . ومن المؤكد ان دعوة ماركيز
الى تقييد النزوع الاستهلاكى . وتاكيد لاضرار هذا
النزوع على الشخصية الانسانية ، يتجاوب تماما مع
مثاليه الشيايب ونزوعه الى الزهد فى المطالب المادية
وهو ذلك الزهد الذى لا يتعارض على الاطلاق مع انطلاق
الشيايب وراء قيم الحيب والجمال .

ونتنا للاخذ . من وجهة اخرى . ان ماركيز حين يؤكد
الحاجة الى الامان والحياة الراضية المسالمة ، والى
استمتاع الفرد « بمجال خصوصى » يفرد به ، يعتمد
دون ان يشعر عن رجو الشيايب ، ويعبر بالتالى عن نفسه
تعبيرا صادقا . ذلك لان هذه القيم اشبه ما تكون بقيم
العجائز الذين لا يريدون من الدنيا الا « الستر » . ومن
المحال ان يستجيب الشيايب ، فى توبيههم وانطلاقهم
وسعيهم الى المغامرة وارتداد آفاق جديدة مجهولة ، لهذه
الدعوة الى المسالمة والامان والهدوء والتهدئة . ان ماركيز
يريد ان يحيل الناس - بعد ان يصبح الانتاج آليا يسيرا
لا يقتضى منهم الا اقل جهد - الى « التقاعد » ، ويجعلهم
اشبه بمن يشدون الهدوء والسلام و « الخصوصية »
فى ماوى منزلة بعد بلوغهم مرحلة الشيخوخة . وهذا ،
فى رأيي ، هو الذى يعبر عن موقف ماركيز الحقيقى ،
اذ انه مما يتشبه تماما مع تفكير شيخ مسن ان يدافع
عن قيم العجائز . اما الدافع الحار عن « الايروس » -
وهو دفاع يتنافض مع هذا الموقف تناقضا واضحا -

- ١٠٤ -

فيبدو لى اقرب الى الرغبة فى تعلق الشباب منه الى اى
شئ آخر . انه فى حقيقة الامر تدليل ، بل تضليل
للشباب ، لان المجتمعات لا تبنى على اساس من قيم
الحب العاشق وحده . وهو يكاد يصل الى مرتبة النفاق
الصريح اذ يجعل من المبدأ الذى يدور حوله اهتمام
الشباب اساسا لحياة كاملة من نوع جديد . وليس الدليل
على ذلك هو تناقضه مع قيم الهدوء والمسالمة والانعزال
فحسب ، بل ربما كان الدليل الاقوى عليه هو تطرف
ماركيز - وهو شيخ عجوز ناهز السبعين - فى تأكيد
اهمية الجنس والحب الى حد جعله مهمة رئيسية
يتفرغ لها الانسان فى المجتمع الجديد .

على ان عيوب ماركيز هذه كانت فضائل فى نظر
الشباب . وكذلك كان الحال فى تاكيد فكرة الرفض
السلبى ، دون اية اشارة الى الطريقة الايجابية لبناء
المجتمع الجديد . ذلك لان مرحلة الشباب باسرها تتميز
من الوجهتين النفسية والعقلية ، بالاتجاه الى رفض
القديم والتقايدى والشائع ، دون قدرة على الاستبصار
بما يحل محله . والفروض ان هذا الاستبصار سيأتى
فى مرحلة النضج ، وان كان من المحتمل الا باقى على
الاطلاق . ولقد توقف ماركيز عند حدود التعبير السلبى
فهو « يكره » هذا المجتمع ، ولا « يريده » ، ولكنه
لا يتفلسف فى تياراته واتجاهاته بطريقة علمية حتى
يستطيع ان يغيرها على اساس سليم . ومن المؤكد ان
هذا الطابع العاطفى ، الانطباعى السريع ، هو الذى جعله

فان هناك فئة اخرى تعيش على هامش هذا المجتمع « خارجة » ، هي الثوار فى العالم الثالث . انهم بدورهم مضطهدون ، هامشيون ، لم تلونهم حياة المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ولم يلتزموا بعد بقيمتها التجارية الانتهازية . فالطلبة ، بكل ما يقومون به من حركات متمرده ، ليسوا هم القوى الثورية ذاتها ، كما ان الشباب الثائر على التقاليد ، من أمثال الهيبز وغيرهم ليسوا خلفاء البروليتاريا وورثتها فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وانما هم يكشفون بسلوكهم عن رفض المجتمع القائم ورفض التمتع بمزايا الوفرة التى يقدمها هذا المجتمع ، وكذلك رفض قيمة التجارية واحلال قيم الحب والجمال محلها . ولذلك فهم بدورهم مظهر مبكر من مظاهر نفى هذا المجتمع ، ولكنهم ليسوا هم انفسهم الثوار . وانما الثوار هم الجماعات المضطهدة والمطحونة من الاقليات فى قلب المجتمع الراسمالى ، وهم قبل هؤلاء واولئك ، جبهات التحرير فى بلاد العالم الثالث المتخلفة (٢٣) .

ومن السهل ان يدرك المرء سبب اهتمام ماركيزو بالعالم الثالث . ذلك لان الواقع قد اثبت ، مما لا يدع مجالا للشك ، ان الهزة الحقيقية التى زعزعت اركان المجتمع الراسمالى كانت ثورات التحرير التى نشبت فى بلاد متخلفة : فالتغيير الذى أحدثته ثورة الجزائر فى فرنسا ، والذى أحدثته ثورة فيتنام فى فرنسا أولا ثم فى قلب الولايات المتحدة ، قلعة اتراسمالية الكبرى فى

مقربا الى كل من يمر بمرحلة العمر التى يصدر فيها المرء أحكامه على أسس عاطفية ، ويكون فيها قبوله لاي شيء أو رفضه له مبنيا على حبه أو كراهيته له ، لا على تحليل موضوعى هادئ للامور .

وليس معنى ذلك ان ماركيزو لم يحاول ان يقدم صورة ايجابية للعالم الجديد ، وانما معناه ان اقرب العناصر فى تفكيره هو العنصر السلبى ، وان اعجاب الشباب به يرجع اساسا الى دعوته الى « الرفض الاعظم » الذى يتمشى تماما مع سخطهم على الاوضاع ورفضهم فى تغييرها . اما الى اى شيء يكون هذا التغيير ، فهذا ما لم يفصل ماركيزو الكلام فيه ، وما لم يبحثه الا بطريقة سريعة لا تقدم تحليلا علميا لطريقة الانتقال الى المجتمع الجديد ، ولمراحل هذا الانتقال ووسائله ، ولا تزودنا باى برنامج مفصل لما سيحدث بعد ثورة السلب .

ج - من الطلاب الى العالم الثالث :

على الرغم من اهمية الدور الذى ناسبه ماركيزو الى الشباب . والى الطلاب بوجه خاص ، فى تعريبك دفعة الاحداث فى عالمنا المعاصر ، فانه لم يكن يؤمن بانهم هم وحدهم القوة القادرة على تحقيق التحول الى المجتمع الجديد . فاذا كان الطلاب يعيشون على هامش المجتمع الصناعى « فى داخله »

العالم المعاصر ، كان تغييرا هائلا لا تزال آثاره تنكشف يوما بعد يوم ، حتى في المجالات التي تبدو بعيدة الصلة عن المجال العسكري المباشر . ولم يكن في استطاعة ماركيز أن يتجاهل هذه الحقيقة الواضحة لكي يتعلق بالحركات الغلايبه التي هي ، على احسن الفروض . حركات ذات اثر محدود . وعلى ايه حال فلم يكن هناك ادنى نعارض بين الاهتمام بالشباب والاهتمام بالثورات التحريرية في العالم الثالث ، اذ ان الشباب انفسهم ، في البلاد الصناعية المتقدمة ، قد نبهوا قضية التحرر وثاروا على نظم الحكم في بلادهم من اجلها . اى ان ماركيز لم يخرج عن نطاق رغبات الشباب حين جعل أمل الإنسانية في التحرر معلقا بثورات المجتمعات المتخلفة . وهكذا ربط ماركيز بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث فقال : « ينبغي أن نتجح معارضة الطلاب في أن تجعل من العالم الثالث ومن ممارسته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة . » وعبر عن امله في البلاد المتخلفة بقوله : « ان البلاد المتخلفة هي النفي الانساني الحى للنظام القائم . » ومن هنا كان امله يتجه الى قيام تعاون وتنسيق بين حركات الطلاب والمعارضة في البلاد الرأسمالية من جهة ، وبين جماهير الثوار في العالم الثالث من جهة اخرى . هذا الاهتمام المفاجيء بالعالم الثالث ، في كتابات ماركيز الأخيرة ، يدل في نظرنا على امرين : اولها ان ماركيز لم يكن في هذه الناحية من المفكرين الذين

يسبقون الأحداث ، بل كان يدع الأحداث تسبقه ثم يسير في تيارها . وهو يدل ثانيا على ان احتمال التعلق قائم على الدوام في المواقف التي يتخذها ، او ينتقل اليها : اذ ان ثوار العالم الثالث ، مثل جيفارا وهوشي منه ، أصبحوا المعبودين الحقيقيين للشباب في البلاد الرأسمالية ، ومن هنا كان على كل من يرد التقرب الى الشباب ان يجدهم .

وربما وجد القارئ في هذا الحكم شيئا من الاسراف في اساءة الظن ، ولكن واقع الامر هو ان ماركيز قد تذكر « العالم الثالث » فجأة بعد طول نسيان ، بل بعد تجاهل تام . فتحليلاته كلها كانت تنصب على المجتمع الصناعى المتقدم ، الذى يدرج فيه النظام الرأسمالى الغربى والنظام السوفيتى على السواء . وانتقاداته كانت موجهة الى الانسان في هذا المجتمع ، الذى تهدده اساليب الادارة والقمع وتطبيق التكنولوجيا الحديثة فى التسلسل على عقول الناس واذاوقهم . هذا الانسان هو الذى تعرض حياهه للتسطيح ونفسيته للتزييف نتيجة للتصنيع الشامل .

وعلى الرغم من أن ماركيز يؤكد ان هذه الاخطار تهدد الانسان بما هو انسان ، ولا تهدد طبقة بعينها ، فان المعنى الحقيقى لما يقول هو ان الانسان في مجتمعات متقدمة معينة معرض لاطار لا يعرفها الانسان في المجتمعات المتخلفة . ولقد اراد ماركيز - عمدا - ان يتجاهل هذه المجتمعات المتخلفة

تجاهلا شبه تام ، مثلما تجاهل افلاطون الطبقة الثالثة (طبقة الصناع والمستغلين بالهن البدوية والمادية) ولم يجعل لها اى دور فى مشروعه ، مع أن كلا من ماركيز وفلاطون كان يعلم أن الفئة التى تجاهلها هى التى تشكل اقلية المجتمع .

لقد ظل ماركيز يفكر فى مشكلات المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها ، وعندما أدرك أن جميع طرق الإصلاح مسدودة أمام هذه المجتمعات اذا اقتصر على قواها الخاصة ، تذكر العالم الثالث فى اللحظة الأخيرة (عندما كان العالم الثالث ، ممثلا فى فيتنام ، قد أثبت بما لا يدع مجالا للشك أنه يستطيع أن يصمد فى وجه العالم الصناعى المتقدم ، بل أن يززع أركانه من داخله) ولكن هذا الاستدراك الذى أتى على عجل ، بدافع الرغبة فى ملاحقة تيار الأحداث ، إنما يزيد من حدة التناقض فى تفكير ماركيز السياسى . ذلك لأن الثورة التى يدعو إليها ، والتى يريد أن تكون ثورة « شاملة » ، لا تفهم ولا تقدر الا فى المجتمع الرأسمالى على وجه التخصيص ولا مكان فيها لانسان العالم الثالث .

إن العلل التى يشكو منها ماركيز ، والأهداف التى يريد أن تقوم الثورة من أجلها ، لا تعنى شيئا بالنسبة إلى انسان العالم الثالث ، على الرغم من ادعاء ماركيز أن الثورة ينبغى أن تجتاح العالم كله ، وأنها ثورة « انسانية » لا ثورة محلية أو طبقية . فكل حديث ماركيز عن الروح الاستهلاكية المفرطة فى المجتمع

الصناعى المتقدم ، وعن الحاجات الزائفة التى يخلقها هذا المجتمع فى نفوس افراده لكى يستطيع تصريف منتجاته ، لا بد أن يشير العجب والتساؤل فى ذهن انسان العالم الثالث ، الذى لا يعرف مجتمعه مشكلة تصريف الانتاج الفائض ، ولا مشكلة تزيف رغبات الناس باستخدام أحدث اساليب الاعلان وفنون الحش والتأثير والإغراء . بل أن مشكلة المجتمع التخلف هى أنه لا يفى بالحد الأدنى من الحاجات الضرورية ، ولا مجال لديه للفاضلة بين حاجات حقيقية وحاجات زائفة .

أما الهدف الذى ينبغى أن تسعى إليه الانسانية ، وهو السعى إلى الأمن وطمأنينة النفس ، ونشيدان قيم الحب والجمال ، فهو هدف لا يشكل أى اغراء لمجتمعات الفقر والجوع . إن البحث عن الحب والجمال أمر مفهوم فى مجتمع غنى ابتعد الانسان فيه عن جذوره الطبيعية فى زحمة الانتاج العقلانى المنظم الصارم . أما المجتمع الذى ينشد الحد الأدنى من وسائل العيش ، والذى تعد الوفرة الانتاجية بالنسبة إليه حلما بعيدا ، فمن العبث أن نفريه بالدعوة إلى « تجاوز » حياة الوفرة ، والكف عن الاهتمام بزيادة الانتاج .

والانسان الذى لم يزل - بحكم الجهل المستحكم - يفكر تفكيراً أقرب إلى الاسطورة اللاعقلية ، والذى لم يستطع أن يتباعد عن حياة الطبيعة ليخلق لنفسه مجتمعا صناعيا كاملا ، لن يفهمنا لو دعواناه إلى الحد من سيطرة العقل والعودة إلى منابع الحياة الطبيعية . والانسان

المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها ، فإن الصورة
 ستصبح عندئذ أشد غرابة : إذ أن هذه المجتمعات ستكون
 عندئذ قد انتقلت الى تحقيق أقصى غاياتها ، وعاشت فى
 جنة الحب والجمال والسلام ، على حين أن الجزء الأكبر
 من البشرية لا يزال يكافح من أجل لقمة العيش . ومما
 يزيد الموقف سوءا ، أن نفس القيم التى يدعو ماركيز
 الى سيادتها فى مجتمعه السعيد ، تساعد على زيادة حدة
 التناقض ، بل وتحبط نفسها بنفسها : ذلك لأن « الحياة
 الراضية » لن تعود راضية على الإطلاق اذا شعر المرء
 بأن اقترانه يتضورون جوعا ويمانون شتى ألوان الحرمان
 وحتى لو اكتفى من يعيش فى مثل هذا المجتمع بتنمية
 مواهبه وقدراته الخاصة ، دون اكتراث بغيره (وهو أمر
 غير مستبعد ما دام المثل الأعلى للمرء هو أن يعيش فى
 هدوء ويستمتع بالحب والجمال) ، فإن دلالة القيم التى
 يعيش وفقا لها ستتحوّل عندئذ الى عكس المقصود منها ،
 وستصبح قيما للانانية واللامبالاة .

ومجمل القول أن ماركيز تجاهل العالم الثالث ولم
 يترك له مكانا فى مشروعه الذى لا يخطب به إلا مجتمعا
 يعانى من مشكلات التقدم الزائد ، لا من مشكلات التخلف .
 ولذلك فإن الثورة التى يدعو اليها لا يمكن أن توصف
 بأنها انسانية ، بل هى ثورة محدودة بيئة معينة لا يكون
 لها خارجها أى معنى . فإذا نادى بعد ذلك بأن حركات
 التحرير فى العالم المتخلف هى التى ستنقذ العالم المترف
 ذاته من عيوبه ، كان نداؤه هذا منطويا على قدر غير

الذى لا يزال فى أول طريق السيطرة على مقدراته ،
 والذى يحتاج الى خوض معارك ضارية (بالمعنى المادى
 والمعنوى) لكى يتخلص من الاستغلال ومن آثار الاستعمار
 والقوى الفاصلة ، لن يسير وراءنا لو قلنا أن هدفنا
 النهائي هو الوصول الى عالم يسوده الهدوء والأمان
 والحياة والمسالة .

أن ما يبحث عنه ماركيز هو مجتمع ما بعد الوفرة
 وما بعد التقدم التكنولوجى ، وهذا هدف لا يفرى سوى
 مجتمعات محدودة ، هى المجتمعات التى تنشأ استعادة
 انسانيته التى فقدتها فى غمرة الانشغال بالانتاج
 والاهتمام بالتوسع الاقتصادى . ومن هنا كانت صورة
 العالم الجديد التى يقدمها الينا ماركيز لا تعنى شيئا ،
 ولا تشكل أغراء ، بالنسبة الى مجتمع يريد أن ينقذ
 نفسه من الفقر والجوع ، وينتشل نفسه من الجهل
 والمرض ، أما الحب والجمال فى استطاعتها الانتظار !
 وربما بدا للقارئ أن كل هذا النقد الذى نوجهه الى
 ماركيز لا محل له ، لأنه اعترف صراحة بأنه إنما يتحدث
 عن المجتمع الصناعى المتقدم ، ولم يزعم أنه يصف
 أحوال البلاد المتخلفة . ولكن هذا الرد ، مع صحته ،
 لا يعفى ماركيز من النقد . ذلك لأنه عندما دعا الى
 الثورة كان يردد على الدوام أن تلك ثورة انسانية شاملة
 تسرى على جميع الشعوب ، بينما هى ، فى مفهومها ذاته
 لا معنى لها إلا بالنسبة الى مجتمعات بشرية محدودة .
 ومع ذلك فحتى لو تصبرنا أن هذه الثورة قامت فى

قليل من المغالطة ، بل من التفاف . ذلك لانه يطالب بالمتخلفة بان تواصل استنزاف دمها ببطء - كما تفعل فيتنام - لا من اجل تحريرها الخاص فحسب ، بل من اجل اصلاح الفساد داخل المجتمعات المتقدمة ذاتها . انه يطالبها بان تكون المسيح الذي يندى خطايا الآخرين وهو يقطر دما على صليبه . وبدلا من ان يدعو الى التفتت داخل هذه المجتمعات المتقدمة ، من اجل تخليصها من عيوبها ، نراه يؤكد ان حركات السخط فى داخلها ليست فعالة الا بقدر ما تحالف مع حركات التحرير فى البلاد المتخلفة ، وكأنه بذلك يعلن ان اصلاح احوال المتقدم من داخله امر ميثوس منه . والحق ان المرء لو وصف موقفه هذا من البلاد المتخلفة بأنه رومانتيكية فكرية تطالب هذه البلاد بان تكون هى الشاهدة التى تفقدى المترين الفاسدين ، لكان فى هذا الوصف قدر غير قليل من حسن الظن . وربما كان الوصف الادق هو ان هذا الموقف ينطوى على تواطؤ موضوعى (بغض النظر عن النوايا المعلنة) مع النظم القائمة فى البلاد المتقدمة صناعيا ، ما دام المعنى الضمنى فيه هو انه لا توجد داخل هذه البلاد قوى ثورية تستطيع تغيير الاوضاع فيها .

د - هل كان ماركيز عدوا للرأسمالية ؟

لا جدال فى أن هذا النقد الأخير يثير ، من الجذور ، مسألة موقف ماركيز من الرأسمالية . ذلك لان ماركيز

قد اكتسب شهرته ، فى السنوات الأخيرة من حياته ، بوصفه ناقدًا جادا للرأسمالية ، التى عاش فى أعظم بلادها واقواها ، وهى الولايات المتحدة ، فترة طويلة من عمره استطاع خلالها ان يراقب الامور فيها عن كثب ، ويقدم تحليلا دقيقا وعميقا لكثير من الظواهر البائدة فيها ، وهو تحليل يزداد المرء ايمانا بدقته اذا مر بتجربة معايشة هذا المجتمع .

ولعل اول الاسئلة التى تتبادر الى الذهن فى هذا الصدد ، هو السؤال عن المنهج الذى اتبعه ماركيز فى تحليل المجتمع الرأسمالى . ولا شك ان الاجابة عن هذا السؤال ليست بالامر اليسير ، لان ماركيز لم يعلن عن رايه فى منهج البحث الاجتماعى ، بل لم يقدم آراءه أصلا بوصفه عالم اجتماع ، وانما قدمها بوصفه فيلسوفا متأملا للمجتمع ، وكانت نظريته العامة الى المجتمع ، كما عرضناها من قبل ، مزيجا من الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع . ومع ذلك ففى استطاعتنا ان نهتدى الى اجابة معقولة عن هذا السؤال بالرجوع الى موقفه من علم الاجتماع فى نشأته الاولى . ذلك لان هذه النشأة الاولى ارتبطت بالفلسفة الوضعية التى كان اوجست كونت رائدا لها والوضعية فى راي ماركيز مذهب فلسفى يقف من النظم القائمة موقف القبول والدفاع والتبرير . ومن هنا كان البحث الاجتماعى التقليدى متجها فى معظم الاحيان الى تأييد الاوضاع القائمة او السكرت عليها على الأقل ، وكان من المستحيل ان يتخذ العلماء الاجتماعيون

التقليديون موقف الرفض من المجتمع السائد . لذلك كان ماركيز حريصا كل الحرص على تجنب كل منهج وضعى رغبة منه فى افصاح مجال لفكرته فى السلب والرفض وفى ترك المجال مفتوحا للتجاوز والتمرد والخيال الثورى الذى يسهم فى تغيير الواقع .

ولقد رفض ماركيز اساليب البحث المتبعة فى المجتمع الأمريكى ، على التخصيص ، لأنها تبنى على نظرية « ذرية » او تفكيكية الى المجتمع ، وتفرض فى تحليل التفاصيل ، وفى الجداول والاحصائيات والارقام دون ان تبدل اى جهد لادراك الصورة العامة ، ولتناقشة الاسس الاولى للمجتمع . هذه العملية الزائفة ، التى يتعمل بها الباحث كما يتجنب اصدار اى حكم عام ، تفق حائلا بين العقل وبين فهم المجتمع . ومما يزيد هذا الفهم صعوبة : تلك اللغة الاصطلاحية الشديدة التعقيد ، التى يصطنعها باحثو المجتمع ويتوارثونها ، بعد اضافة المزيد من التعقيدات عليها . جيلا بعد جيل ، وهى لغة تشكىل حاجزا يربك العقول ويغفى الصورة الحقيقية القبيحة للمجتمع . ان الروح السائدة فى مثل هذا البحث الاجتماعى هى روح الرضوخ والامثال والمسايرة *Contormisme* .

اذ ان البحث لا يزيد عن ان يكون معرفة بالوقائع على ما هى عليه ، وبدور كل فرد ووظائفه لا بأهداف المجتمع ككل . . . والواقع ان هذا النوع من المعرفة يخدم أهداف الرشيد الوظيفى لكل العمليات الفردية فى الجهاز المعقد الذى يضعه المجتمع الرأسمالى ،

ولكنه لا يقيد فى معرفة المسار الكلى للجهاز الكامل ، ويستتر على اللامعقولة الكامنة فى حياة المجتمع ، الا يخفيها فى تخضم التفصيلات الجزئية ، ومن هنا كان ماركيز على حق حين سمى البؤعية والاجائية *Operationalisme* والوظيفية *Fonctionalisme*

بانها « الشكل النظرى العقلانى لنظام لا عقلى » (٢٤) . لهذه الأسباب كلها ، ولان ماركيز كان على الدوام فليسوفاً ، فقد اصطنع لنفسه منهجاً هو اقرب الى الانطاعات الخاصة منه الى البحث الموضوعى المنظم . وصحيح ان هذه الانطاعات الخاصة كانت عميقة فى كثير من الأحيان ، ولكن الخطر الذى يهدد هذا المنهج الانطاعى هو انه قد يكون متركزاً على أحكام نظمية مستمدة من نفس المجتمع « ذى البعد الواحد » الذى يريد ان ينقله . وسوف نرى بعد قليل امثله لهذه الأحكام النمطية التى اخذ بها ماركيز دون مناقشة ، وكانت لها فى فكره نتائج خطيرة . ولعلّ أخطر هذه النتائج هى توقفه عند حد الرفض بقطعة انفعالية ، وعجزه عن تحليل العلاقات الموضوعية فى المجتمع الذى ينقده بطريقة علمية مدروسة .

فعلّ استطاع ماركيز بمنهجه هذا ، ان يقدم نقداً حقيقياً للمجتمع الرأسمالى ؟ او لتسائل بتعبير أدق : هل كانت الحصلة النهائية لنقد ماركيز فى صالح المجتمع الرأسمالى ام فى غير صالحه ؟ من المؤكد ان ماركيز قد وجه الى النظام الرأسمالى

أمريكيتين كبيرتين ، وهى عادة مراكز بحوث يستفيد
 « النظام القائم » من حصيلة أبحاثها فى رسم سياسته .
 ولكن من الممكن ، فى مقابل ذلك ، أن يستبعد المرء وجود
 أى اتجاه متعمد لديه إلى خدمة الرأسمالية ، لأن الضربات
 التى وجهها إلى هذا النظام ، والتى ارتبطت بمظاهرات
 الطلاب اليساريين فى بلاد مختلفة ، أقوى من أن يمكن
 ادخالها تحت نمط الخداع المتعمد أو التمويه والتضليل
 من جانب عميل يريد فى حقيقة الأمر خدمة النظام
 القائم .

إذن لا نود أن نقحم أنفسنا فى بحث عن النوايا
 والمقاصد الداخلية ، وإنما يكفي أن نبحث فى الحقائق
 الموضوعية ذاتها . فما هى إذن الوقائع الفعلية التى يمكن
 أن يستند إليها المرء فى قوله أن ماركيز كان ، فى بعض
 جوانب تفكيره ، يخدم النظام الرأسمالى من الوجهة
 الموضوعية ؟

١ - كان نقاد ماركيز ينصب أساسا على « المجتمع
 الصناعى المتقدم » - يستوى فى ذلك الرأسمالى منه
 والاشتراكي . فهو لا يقيم وزنا كبيرا لموقف المجتمع من
 وسائل الإنتاج ومشكلة الملكية ، بوصفها عوامل رئيسية
 فى استعباد الإنسان الحديث أو تحريره ، وإنما المشكلة
 فى نظره هى أن الجهاز المعقد المتقدم ، أى كان النظام الاجتماعى
 المجتمعات الحديثة المتقدمة ، الذى يؤدى إلى تسطيح الإنسان
 السائد فيها ، هو الذى يؤدى إلى تسطيح الإنسان
 الحديث وجعله ذا بعد واحد . هذا النوع من التعميم

انتقادات تمس هذا النظام فى صميمه . ومن المؤكد أيضا
 أن أفكاره كانت عاملا من عوامل تبيد الأذهان - ولا سيما
 بين الأجيال الشابة - إلى عيوب نظام بعيد إخفاء نقائصه
 ويعرف كيف يكسوها رداء براقا شديد الإغراء . ولا بد
 للمرء أن يعترف بأن بعضا من أفكار ماركيز الأساسية
 مثل « أحادية البعد » فى المجتمع الرأسمالى ، وفكرة
 اندماج القوى المضادة للمصالح السائدة داخل النظام
 نفسه بطريقة تؤدى إلى كبت التغير الاجتماعى وتحول
 الطبقات العاملة إلى قوى مؤيدة للنظام ، واستخدام
 مستوى المعيشة المرتفع وسيلة لتقييد حرية الإنسان
 والقضاء على ثورته ، والعيوب التى تتولد عن « الوعى
 الاستهلاكي السعيد » ، وضحالة الثقافة التى تسود هذا
 المجتمع وسطحيتها ونزوعها إلى المسابرة - هذه الأفكار
 أصبحت تكون جزءا لا يتجزأ من نظرة المثقفين المستنيرين
 إلى المجتمع الرأسمالى . وعلى الرغم من أن ماركيز لم
 يكن أول من قال بها ، فلا جدال فى أنه أسهم بدور كبير
 فى نشرها .

ومع ذلك فإن التحليل الدقيق لآراء ماركيز يكشف
 عن نقاط التقاء خفية كثيرة بينه وبين النظام الرأسمالى .
 وليس يعني هذا أن تكون هذه النقاط متعمدة أو غير
 متعمدة . فمن الممكن ، مثلا ، أن يستنتج المرء أمورا كثيرة
 من حقيقة اشتغاله لمدة طويلة فى أعمال لها علاقة بأبحاث
 المخابرات التابعة لوزارة الخارجية الأمريكية ، وفى
 مراكز البحوث الخاصة بأوروبا الشرقية فى جامعتين

الشديد يؤدي إلى تمييز الواقع ، وعدم تحديد المسئوليات ، بل أن ربط الاستبداد « بالحياز الشامل » الذي يضم الجميع ، معناه التستر على الدور الخاص الذي تلعبه أقلية مستبدة تتحكم في هذا الجهاز وتكسبه اتجاهه الاستبدادي المميز حراً منها علم مصالحها الخاصة .

فموقف ماركيز هذا يؤدي إلى نتيجتين : الأولى أنه لا يمكن ، داخل النظام الرأسمالي ، بين الأقلية ذات المصالح الحشمة والأغلبية التي تستند بها تلك الأقلية دون أن تكون واعية بأنها منقاداة لخدمة مصالح غيرها . والثانية أنه لا يفرق بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي من حيث مسئوليتهما عن الاستبداد بالإنسان الحديث . فبعد « إخلاء » نظرية ضمنية « فكرة » تقارب النظامين » التي نادى بها مفكرون مثلاً « ريمون آرون » ، التي تؤكد أن التكتل لوجيا الحديثة تتجه تدريجياً إلى تقرب الشقة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، الغاء ما بينهما من فوارق . وهذا امر واضح كالوضوح في كل ما يقوله عن تحكم نظم الإدارة الحديثة ، وأساليب الترشيد الدقيقة ، في الإنسان الحديث ، سواء أكان ذلك في المجتمع الرأسمالي أم الاشتراكي . ومع ذلك ، فإذا كان حكم ماركيز هذا صحيحاً بالنسبة إلى تطبيقات معينة للنظام الاشتراكية ، فقد كان من واجبه أن يفرق بين « المبدأ » و « التطبيق » ، وأن يدرك أن النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، من حيث المبدأ ، لا يمكن أن يكونا مسئولين

بدرجة متساوية عن اغتراب الإنسان الحديث وفقدانه لابعاده المتعددة . ولكنه « باتخاذ موقف النامد للطرفين معا : لجا إلى أسلوب يتبعه الكثيرون في عالمنا المعاصر من أجل محاربة « مبدأ » الاشتراكية في اطار مزعوم من النزاهة والموضوعية والحياد ، وهو موقف يرجب به الرأسماليون كثيراً دون شك .

٢ - ولقد كان ماركيز في حديثه عن المجتمع الرأسمالي على التخصيص . يفترض دائما وجود الرخاء فيه ، حتى بالنسبة إلى الطبقات العاملة . أنه ، حين يدعو إلى محاربة النزوع المفرط إلى الاستهلاك ، يفترض أن الوفرة - التي تخدر حواس الإنسان - جزء لا يتجزأ من تركيب هذا المجتمع ، وأن أدنى الطبقات في السلم الاجتماعي متمتعاً بتصيب من هذه الوفرة ، ومن ثم فإنها تفقد ثورتها وتصبح جزءاً من دعائم بقاء النظام القائم . هذا يعني ، بصورة ضمنية ولكنها واضحة كل الوضوح أن الفقر والشيء منعدمان في ذلك المجتمع ، حتى بين الطبقات الدنيا . وتلك في الواقع فكرة تسدى إلى المجتمع الرأسمالي خدمة لا تقدر ، وأن تكن خدمة مستترة وراء ستار من النقد الشديد للهجة . وأحسب أن إنسان العالم الثالث ، الذي تتف بملاذه حائرة بين اختيار هذا النظام الاجتماعي أو ذاك ، حين يستمع إلى رأي ماركيز القائل أن النظام الرأسمالي يقضي على ثورية الطبقات التي هي بطبيعتها قادرة على الثورة ، ويسلبها القدرة على معارضة النظام المستبد القائم ، لانه يمنحها

الوفرة ويفرقها في نعم الحياة الاستهلاكية السعيدة ،
سيقول لنفسه ، دون تردد : وما حاجتي الى الثورية ان
ان كنت سأعيش متعماً ؟ وما خوفي من ان اكون « ذا بعد
واحد » ما دمت في حياتي الراهنة بلا ابعاد على
الاطلاق ؟ وفيهم يعني ان يكون النظام مستتباً ان كان
يوفر لي ضروراتي وكمالياتي ؟

ان ماركيز يسدى الى النظام الرأسمالي ، في هذا
الصدد ، خدمة كبرى ، اذ يتجاهل ما يعترف به
الرأسماليون انفسهم من حقيقة وجود الفقر في بلادهم
(بنسب ليست كبيرة جداً ، ولكن لا يمكن تجاهلها) .
وهو في الوقت ذاته يتجاهل ان الفقر شيء نسبي .
ويتناسى ان الانسان يمكن ان يكون فقيراً ، حتى لو كان
يتقاضى مرتباً مرتفعاً نسبياً : فمثلاً ، حين تكون ايساء
الخدمات الصحية باهظة التكاليف ، وحين يكون التعليم
العالي خيالياً في اسعاده ، يمكن ان يكون العامل فقيراً
على الرغم من انه يتقاضى مرتباً يبدو - بمقاييس البلاد
الآخرى - مرتفعاً ، ويتيح له ان يشتري قدراً غير قليل
من السلع الاستهلاكية . وأخطر ما في الامر ان ماركيز
يفترض انعدام الفقر بين الطبقات العاملة بطريقة ضمنية
دون ان يجد في ذلك ما يستحق حتى مجرد المناقشة .
وكانه يذمها لا سبيل الى الشك فيها . فهو يعرض
الفكرة في سياق نقده للمجتمع الرأسمالي : اذ ان هذا
المجتمع اخطأ لانه ربط العمال بـ « مجلة الوفرة الاستهلاكية »
وانتزعت منهم بذلك مخالبهم الثورية . وليس هناك ما هو

خطر - من الوجهة النفسية - من هذا الأسلوب الذي
يلقى بالفكرة في ذهن القارئ عرضاً ، بوصفها مقدمة
لا تناقض . وبوصفها عنصراً من عناصر نقد نظام تؤدي
هذه الفكرة ذاتها ، في واقع الامر ، الى الدفاع عنه ،
وذلك على الأقل في نظر الفقراء والمحرومين .

٣ - كان جهد ماركيز الأكبر ، في مجال النظرية
الاجتماعية ، متجهاً الى تنفيذ الفكرة الرئيسية في
النظرية الماركسية ، وهي فكرة التناقض بين الطبقتين
البورجوازية والعمالية . فالمجتمع الصناعي المتقدم أصبح
في نظره ، ذا بعد واحد ، واصبحت الطبقات القادرة على
المعارضة جزءاً من النظام القائم . ففي مثل هذا المجتمع
اذن يسود نوع من « التجانس » ، مضاد تماماً « للتناقض »
الذي قال به ماركس . وهذا هو الواقع الجديد الذي طرأ
على المجتمع الرأسمالي ، والذي يحمي نفسه به من كل
ثورة . ان كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » هو ، في
واقع الامر ، تنفيذ مفصل للنظرية التناقض الطبقي
بالنسبة الى ظروف المجتمع الصناعي الحديث . وعلى
حين ان هذا التناقض ، عند ماركس ، لا يزول الا اذا اقيمت
علاقات اجتماعية جديدة على اساس انسانية ، فان
ماركيز يقول بنوع آخر من اختفاء التناقضات ، يتم في
اطار النظام الرأسمالي ، ويحتفظ فيه بكل عناصر الكبت
والقمع .

ولا يملك المرء ، اذا نظر الى هذه الفكرة في ضوء قدرة
النظام الرأسمالي على المحافظة على وجوده « وهي قدرة

أثبت تاريخ القرن العشرين كله أنها أعظم بكثير مما كان يتوقع (تخصومه) ، إلا أن يعترف بأن فيها قدراً غير قليل من الصواب . ولكن ما نهدف إليه الآن ليس بيان وجه الصحة أو الخطأ ، بقدر ما هو التساؤل عما إذا كانت آراء ماركيز قد أسدت خدمات إلى النظام الرأسمالي . وفي هذه الحالة لن يتردد المرء في الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب . ذلك لأنه عمل على تنفيذ أشد النظريات تهديدا لهذا النظام ، وأثبت في الوقت ذاته - ضمنا - أن الثورة على هذا المجتمع مستحيلة ، وأن الموقف فيه ميؤوس منه ، وأنه نجح أخيرا في اصطناء الأسلوب أو « الميكانيزم » الذي يحمى به نفسه من كل خطر يهدده . أما كلام ماركيز عن ثورية المضطهدين والهامشين وجماعات الأقليات والمثولين الخ . . . فهو في واقع الأمر يزيد من تأكيد نأسه من التغيير ، إذ أنه يعلم جيدا - وكذلك يعلم قراؤه جميعا - أن هذه الجماعات لا تستطيع أن تقوم إلا بحركات انتحارية مؤقتة ، وأنها لا تملك شيئا حيال الجهاز الجبار للنظام الحاكم . وليس هناك ما هو أحب إلى النظام الرأسمالي من تأكيد قدرته على مقاومة أية تغييرات يمكن أن تؤدي إلى هدمه ، وعلى امتصاص كل القوى القادرة على تغييره . أن هذا - باختصار - حكم عليه بأنه سيقفل باقيا إلى الأبد .

٤ - وفي مقابل ذلك فإن نقد ماركيز للنظام السوفيتي كان بدوره - من الوجهة الموضوعية - هجوما على التجربة الكبرى التي تحدثت العالم الرأسمالي وما زالت تتحدثه

إلى اليوم . وينبغي أن نلاحظ في هذا الصدد أن نقدا معدرين من أمثال ماركيز للنظام السوفيتي يمكن أن يكون له أعظم تأثير في العالم الغربي على وجه التخصيص . ذلك لأن النقد الذي يأتي من أصداء الرأسمالية الصرخاء لا يحدث صدى كبيرا . بهم على أنه حال خصوم للنظام السوفيتي وللإشتراكية بوجه عام ، ومن ثم لا يتوقع منهم سوى هذا الموقف النقدي ، الذي يمكن الشك دائما في أنه صادر بدافع مصلحة خاصة . أما نقد ماركيز فالمرحى أنه يصدر عن « خصم » للرأسمالية ، وعن معكر « ثوري » و « تقدمي » يصف نفسه بأنه ماركسي وتلما ازداد ماركيز أمعانا في اتخاذ موقف التطرف والثورية ، كانت الخدمة التي يؤديها للنظام القائم أعظم حين ينقد النظام المعادي له . ذلك لأن من ينقد في هذه الحالة ليس عاطفا على الرأسمالية ، بل هو عدوها اللدود وهو المفكر الذي استقطب الشباب الأوروبي والأمريكي واكتسب وسطه شعبية هائلة بدعوته إلى الثورة . ومن هنا كان من السهل أن يحدث ارتباط بين عبادة الشباب لثورية ماركيز وبين نقده للنظام السوفيتي ووضعهم إياه على قدم المساواة مع النظام الأمريكي في كفته للإنسان المعاصر . بل أنه ليبدو أن إصرار ماركيز على أن يعتبر نفسه ماركسيا ، على حين كانت آراؤه في نظر الكثيرين مزيجا غير متآلف من أفكار هيجل وفرويد ونيثشه وهيدجر ، بالإضافة إلى ماركس الشاب - هذا الإصرار يخدم غرضا هاما ، هو أن يجعل نقده للماركسية

السوفيتية اشد فعالية واقتوى تأثيرا .

ولعل هذه النقطة الأخيرة هي التي تتيح لنا ان نرد على تساؤل لا بد انه جال بذهن القارئ مرات كثيرة خلال قراءته لهذا البحث ، واعنى به : كيف استطاع النظام الأمريكى ان يحتمل وجود مفكر نقده بهذه القسوة ، ودها الى اثورة عليه بهذه الصراحة ؟ أهو من قبيل « التساهيل الخالص » الذى أشار اليه ماركوز فى مقاله المعروف ، والذى يسوى بين من ينفذ المجتمع ومن يسايره ويرضخ له ، وبذلك يجعل من الأول جزءا من النظام القائم ؟ قد يكون الأمر كذلك بالفعل، بل قد يكون وجود المراضين شيئا مرغوبا فيه ، لأن تقدمهم الحاد يؤدي الى رد فعل يخدم النظام آليا : اذ يشعر الناس بأن النظام يكفل الحرية للجميع ، وبأن لديه الشجاعة على النقد الذاتى : وهو شعور يؤدي فى نهاية الأمر الى دعم هذا النظام . وقد يكون فى هذا النقد الحاد ما يمتص غضب الفاضلين وسخط الساخطين ، ويحول اتجاه الثورة الى مسارات « ثقافية » مأمونة ، ويشكل صمام أمن يقلل من الضغط ويمنع بذلك الانفجار ولكن ربما كان الأهم من هذا وذاك ان هجوم أمثال هؤلاء النقادة الى النظام المضاد لا يهدد ان يكون هو الهجوم الأشد اقناعا ، والاقتوى تأثيرا فى النفوس .

وربما كانت هذه العوامل جميعا هي التي تفسر انتشار كتابات مفكرين معارضين للنظاميين معا ، مثل ماركوز ورايت ميلز واريك فروم وكثيرين غيرهم ، وهو الانتشار

الذى وصل الى مكان الصدارة بين جميع الكتب الرابحة فى الولايات المتحدة مثلا . ومع ذلك فان هؤلاء الكتاب لا يمكن ان يوصفوا بأنهم يشتركون فى تدبير واع لدعم النظام القائم بطريقة ذكية . ولعل الدليل القاطع على ذلك هو ان كتاباتهم تسهم ، برغم كل شيء ، فى زيادة الوعي بعيوب هذا النظام ، وتساعد بالتالى على هدمه ، وان لم تكن تساعد على تصور بديل له . ولو كان لنا ان نحكم - فى جملة واحدة - على التأثير الذى تركه ماركوز على وجه لتخصيص ، لانا انه ساعد على دعم النظام الرأسمالى وعلى هدمه فى آن واحد ، وليس هذا التأثير المتناقض بين تغرب فى عالمنا المعاصر المعقد .

لقد حاول ماركوز ان يشعل اار ثورة من نوع جديد ولكنه أخفق لأنه ظل على الدوام فيلسوفا حائلا ، لا ثوريا واقفيا ، ولم تكن المتناقضات التي ينطوى عليها مجتمعه الجديد اقل حدة من متناقضات المجتمع الراهن التي كرس حياته لتبصير العقول بها فى الشرق والغرب .

(1) H. Marcuse, "The Concept of Essence" in Negations : Essays in Critical Theory; Beacon Press, 1969, P. 43.

(2) Op. cit. P. 45.

(3) Ibid. P. 44.

(4) Alasdair MacIntyre : Marcuse. Fontana Books, London 1970, P. 12.

(5) The Concept of Essence (op. cit). P. 60.

(٦) انظر كتاب ماركيز عن « العقل والثورة » ، ترجمة كاتب الدراسة ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ .

(٧) للاطلاع على نصوص من كتاب اوجست كونت ، تؤيد هذا الرأي ، انظر : « العقل والثورة » ، الترجمة العربية ، ص ٣٣٠ - ٣٤٣ .

(٨) انظر مقالنا : « الفلسفة الوضعية بين لينين وماركيز » ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٦٤ (يونيو ١٩٧٠) .

(9) Marcuse, "Philosophy and Critical Theory," in Negations, P. 142.

(10) Id : One Dimensional Man. Boston 1964. P. 114.

(11) André Nicolas, Marcuse, Seghers, Paris 1970. P. 13.

(١٢) انظر تصدير كتاب : الانسان ذو البعد الواحد "One Dimensional Man

Negations (XIII)

(١٣) انظر مقدمة كتاب

(14) Francois Chirpas, "Aliénation et utopie". article dans Esprit, Janvier 1969, P. 76.

(١٥) ينبغي أن يلاحظ القارئ أن ماركيز قام بدراسته عن الاتحاد السوفيتي في نهاية الفترة الستالينية وفي الفترة التالية لها مباشرة ، أي في الاعوام ١٩٥٢ - ١٩٥٣ و ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ، وهذا التحديد الزمني يفيد في الفاء القصور على كثير من تحليلاته ، لا سيما ما يتعلق منها بالنظام السوفيتي في الداخل . ومن جهة أخرى فإن هذه الدراسات التي تبلورت في كتاب « الماركسية السوفيتية » قد أجريت لصالح مراكز الأبحاث المتخصصة في دراسات أوروبا الشرقية ، والاتحاد السوفيتي بوجه خاص ، في جامعتي كولبيسا وهارفارد الأمريكيتين . وفي معظم الأحيان تكون لراكرز الأبحاث هذه صلات وثيقة بدوائر وزارة الخارجية ، وربما المخابرات الأمريكية . وعلى أية حال نسوف نحاول مناقشة هذه المسألة بمزيد من التفصيل في الجزء الأخير من هذا البحث .

(16) A. Clair, "Une Philosophie de La Nature," Esprit, Janvier 1969. P. 62.

(17) Marcuse, La Fin de L'Utopie, Editions du. Seuil, Paris 1968. P. 15.

(18) Marcuse, Vers La Libération, P. 46.

(19) Marcuse (et al.), Critique de La tolérance

(20) A. Nicolas, op. cit., P. 95.

(٢١) ينبغي أن نلاحظ أن هذا بعينه ما قاله ماركيز ذاته عن التطق

الصوري الارسطي ، الذي يرى فيه تعبيرا عن ايديولوجية محافظة تكتفي بالشكل وتترك المضمون الواقعي على ما هو عليه . ولو كان قد طبق هذا المعيار ذاته على الفن التجريدي - وهو في صميمه فن شكلي - لوصل الى

عكس الحكم الذي حكم به على هذا الفن .

(22) Francois Perroux, interroge Herbert

Marcuse ... qui répond, Aubier — Montaigne,
Paris 1969, P. 107.

(23) Marcuse, La Fin de L'Utopie, P. 53.

(24) Y. Zamoshkin and N. Motroshilova, Is
Critical ?".

Herbert Marcuse's "Critical Hthory Society
Articlein Social Sciences Today, Moscow, No. 3,
1969, P. 11.

* * *

في الكراسي القادمة :

« مسح الشارع في أمريكا »

اعداد : هنري لينك

ترجمة : عبد السلام رضوان

رقم الايضااع : ٧٨/٤٢٠٤

دار الطباعة الحديثة

٦ ش كنيسة الأرمن - أول شارع الجيش

* ذاع نقد هريبرت ماركيوز للمجتمع الرأسمالي .
 غما منطلقات هذا الفكر وملامحه الأساسية . وهل تقدم
 الحضارة الجديدة التي يدعو اليها ماركيوز بديلا عن مجتمع
 البرجوازية القائم ؟ وهل يستطيع هؤلاء « المنبذون »
 كما يدعوهم ماركيوز — أن ينجزوا مهمة الثورة ؟ وما موقع
 العالم الثالث من صورة الحياة الجديدة هذه ؟ .. في عبء
 واحدة : هل كانت الحضيلة النهائية لنقد ماركيوز في
 صالح المجتمع الرأسمالي أم في غير صالحه ؟
 في هذه الدراسة يقدم الدكتور فؤاد زكريا اجابته
 المستندة الى منهج موضوعي ومنصف في آن معا — عن هذه
 الأسئلة وسواها من الأسئلة .

